التأثير السياسي في الديانة النصرانيَّة من خلال المجامع المسكونيَّة الكنسِيَّة: دراسة تحليليَّة عقديَّة

د. سميَّة بنت عبدالعزيز بن عبدالله السويدان.

أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية في كليَّة الشريعة والقانون بجامعة الإمام عبدالرحمن بن فيصل– المملكة العربية السعودية

salswaidan@iau.edu.sa

ملخص البحث:

هدفت الدراسة إلى الكشفِ عن البُعد السياسي في المجامع المسكونيَّة الكنسِيَّة وأثره في الديانة النصرانِيَّة، ومركزيَّة هذا البُعد في تحريف عقائد النصرانِيَّة، وقد جاءت في مقدِّمة وثلاثة مباحث، تحتها عدد من المطالب، ثُمَّ خاتمة تحوي أهمّ النتائج والتوصيات.

فالمقدِّمة توطئة لموضوع الدراسة، وبيان أهمّيته، وأهدافِه، والمنهج المتَّبع في البحث، والمبحث الأوَّل للتعريف بمفهوم المجامع المسكونيَّة الكنسِيَّة، وبيان أبرزها، ومعرفة أسباب نشأتها وإجراءات تشكُّلها، أمَّا المبحث الثاني فقد جاء للكشف عن علاقة الدولة بالكنيسة من خلال هذه المجامع، وإبراز آثارها المتعلِّقة ببنية الكنيسة، ومبادئ الإيمان النصراني، بينما ناقش المبحث الثالث الآثار اللاهوتيَّة والتشريعيَّة في النصرانِيَّة الناتجة عن المؤثِّر السياسي المتعلِّق بهذه المجامع.

وخلصت الدراسة إلى عددٍ من النتائج، ومن أبرزها؛ عُمْق الأثر السياسي في المجامع المسكونيَّة الكنسِيَّة التي تُعدّ مصدرًا مركزيًّا من مصادر التشريع في الديانة النصرانِيَّة المُحرَّفة، ومِمَّا تكشفه الوثائق التاريخِيَّة: أنَّ الأباطرة هم مُشرِّعُو الأحكام اللاهوتيَّة والقضايا العقديَّة التي شكَّلت معالم الإيمان النصرانيّ في العصور المبكِّرة، ورسمت حدوده، وبناءً على ذلك؛ فإنَّ الدولة هي المُؤسِّس الحقيقي لما استقرَّت عليه العقائِد اليوم، وواضِعة اللبِنات الأولى في المنظومة العقائِديَّة، والمُقنِّنة للنصوص المُقدَّسة، كما أنَّ البُعد السياسي أسهم في استحداث مناهج لاهوتيَّة، وقراءات جديدة لهذه النصوص مُنحازة إلى مصالحه ورُؤاه، ونتيجةً لكُلِّ ما سبق؛ يُمكن القول بأنَّ واقع الديانة النصرانِيَّة يعكس طبيعة تطوُّريَّة تراكميَّة، منفتحة على التغيير، مُباينة لما كانت عليه في بداياتها، وما زالت قابلة للتحديث والتبديل والإضافة..

الكلمات المفتاحية: التأثير السياسي – النصرانِيَّة – المجامع المسكونيَّة – الكنيسة.

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٢/٢٣م

تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٠١/١٢م

تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠٢/٢٨م

هذه المقالة عبارة عن مقالة ذات وصول مفتوح وموزعة بموجب شروط وأحكام ترخيص Creative Commons Attribution (CC BY-NC): https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

الإحالة: السويدان . د. سميَّة بنت عبدالعزيز بن عبدالله، ٢٠٢٦، التأثير السياسي في الديانة النصرانِيَّة من خلال المجامع المسكونِيَّة الكنسِيَّة: دراسة تحليلِيَّة عقدِيَّة، مجلة القلم للعلوم الإنسانية والتطبيقية (علميَّة - دوريَّة – محكَّمة) ١٣-٥٣، ١٩٢-٢٥١.

The Political Influence on Christianity through the Ecumenical Church Councils: An Analytical Doctrinal study.

Dr. Sumayyah Abdulaziz Abdullah ALSuwaidan

A Saudi Academic and Assistant Professor in the Department of Islamic Studies at the Faculty of Sharia and Law, Imam Abdulrahman bin Faisal University

Received (date): 23/12/2025
Accepted (date): 12/01/2026
Published (date): 28/02/2026

abstract

This study explores the political dimension within ecumenical church councils and its influence on Christianity, emphasizing the central role this dimension played in shaping Christian doctrines. The paper includes an introduction, three main sections, and a conclusion. The introduction provides the study's context, significance, objectives, and methodology. The first section defines ecumenical councils, highlights the most prominent among them, and examines their origins and formation. The second section analyzes the relationship between the state and the church through these councils, focusing on their impact on institutional structures and core beliefs. The third section discusses the theological and legislative implications resulting from political influences.

The study concludes that political involvement was deeply embedded in the ecumenical councils, which became a major source of religious legislation in later Christianity. Historical evidence indicates that Roman emperors played a legislative role in shaping theological decisions and doctrinal developments. Consequently, the state significantly influenced the formation of Christian dogma and contributed to developing interpretive frameworks aligned with political interests. Thus, contemporary Christianity reflects a cumulative historical process open to change and distinct from its original foundations.

Keywords: (Political Influence – Christianity – Ecumenical Councils – Church).

المقدمة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمُرسلين، المبعوثِ رحمةً للعالمين، نبيِّنا مُحمَّد، وعلى آلِهِ وصحْبِه، وسلَّمَ تسليمًا كثيرًا... وبعد،

تأثَّرت الديانة النصرانِيَّة -بعد تحريفها- بعددٍ من المُؤثِّراتِ التي أسهمت في تحديدِ معالِمها، وتطويرِ تصوُّراتِها، ومن أبرزِها المؤثِّرات السياسِيَّة، فمن خلال القراءة والاطِّلاع والمقارنةِ، يتبيَّن أنَّ التأثير السياسِيّ في الدّيانة النّصرانيّة تأثيرٌ فاعلٌ وواسع وذلك بالتّحريف والتّغيير والتبديل الذي وقع في أُصولِ الديانة وأُسسِها العقديَّة، فبعد أن مورِست على جماعات النصارى في الإمبراطوريَّة الرومانية سياسات اضطهادٍ وتنكيل نتيجة اعتراضِهم على مراسيم الإمبراطوريَّة المُلزِمة بعبادة الإمبراطور كديانةٍ رسمِيَّة ترمز إلى الولاء والخضوعِ للسُّلطات، واعتُبِر رفْضها إعلانًا للعصيان، ودعوةً إلى التمرُّد والخروج على السُّلطة وخيانة الإمبراطور، تبدَّلت أحوال النصرانِيَّة جذريًّا في عهدِ "الإمبراطور قُسطنطين"[(١)]، -إذْ انتهجَ سياسةً تسامُحِيَّة مع كافَّة الديانات والمعتقدات، ونادى بوقْفِ الاضطهاد ضِدَّ الرعايا النصارى في رسالةٍ بعثَها إلى شريكِه في الحُكم -الإمبراطور ليسينيوس- ، وهي ما عُرِف بمرسوم ميلانو -٣١٣م-[(٢)]، واختلفَ الباحثون في الأسباب التي دفعت الإمبراطور إلى القيام بهذهِ الخُطوة، لِكنَّ ما ترجَّح لدى أغلبهم أنَّ قُسطنطين كانَ مدفوعًا بأسبابٍ سياسِيَّة بحتة لا علاقة لها بالدين[(٣)]، إذْ أُعجِب بما رأى من وحدة النصارى وتماسُكِهم على الرغم من قِلَّتِهم، واعتبرَ تحالُفه معهم رافِدًا قويًّا لتعزيزِ حُكمه، وتقوية سُلطته، واستغلَّ ما عرفَهُ من مبادئ النصارى في تعامُلِهم مع الحُكَّام، واعتقادِهم بوجوبِ طاعتِهم والخضوعِ لهم، وبالَغ في إكرامِهم ليستميلَهم إلى جانِبه، ويدفعهم إلى تحقيقِ مطالِبه.

وقد تدرَّج قُسطنطين في موقِفه تجاه الديانة النصرانِيَّة، إذْ اعترفَ بها أوَّلًا كديانةٍ شرعِيَّة ضمن ديانات الإمبراطوريَّة المُختلفة، ثُمَّ بدأت تظهرُ بوادِر المُحاباة والتمييز لهذهِ الديانة في قراراتِه وسياساتِه، واتَّسمت هذه السياسات بطابِع هجين، ازدوجت فيه المعايير النصرانِيَّة والوثنِيَّة على وجهٍ يصعب معه الفصل بينهما، ومن أبرزِ مظاهر تلك الازدواجِيَّة:

١. تولّيه المناصب العُليا في كلتا الديانتَيْن، فقد كان الكاهن الأعلى في الديانة الوثنِيَّة، ورئيسًا للكنيسة النصرانِيَّة في الوقت ذاتِه.

٢. اهتمامه بالمعابد الوثنيَّة وعنايتُه بكُلِّ ما يتعلَّق بها، إلى جانب اهتمامه وعنايتِه البارزة بالكنائِس النصرانيَّة، وإنشاء العديد منها.

٣. استمراره في عبادة إله الشمس على الرغم من مَيْلِه إلى إله النصرانيَّة، ومن أدِلَّةِ ذلك؛ ما سُكَّ من العُملات في عهدِه، إذْ حملت في إحدى وجهَيْها صورة إله الشمس، وفي الوجه الآخر علامة الصليب.

٤. لم يُلْغِ عبادة الإمبراطور، ولم يتنكَّر لها، بل حافظ عليها واستمرَّ بإقرارِها مع إعفاءِ النصارى من حضور احتفالاتِها، وأداءِ طقوسِها المُخالِفة لعقيدتِهم.

٥. اعتماده الخامس والعشرين من كانون الأوَّل عيدًا لميلاد المسيح ′، وهو يُوافِق يوم الانقلاب الشمسي الشتويّ الذي كُرِّس للاحتفال بميلاد إله الشمس الذي لا يُقهَر.

٦. إقراره يوم الأحد يومَ الراحةِ الأسبوعِيَّة، لأنَّه يوم الربّ الوثنيّ -يوم الشمس sunday-، ويوم قيامة المسيح ′ -حسب اعتقاد النصارى-.

٧. إعفاؤه رجال الدين -نصارى ووثنِيّين- من الضرائِب والواجبات المدنِيَّة.

٨. تقسيمه الوظائِف المهمَّة في مُؤسَّسات الإمبراطوريَّة بين أبناءِ الديانتَيْن، واختيارِه مُستشارين من الفلاسفة الوثنِيّين ومن رجال الكنيسة.

وبعد استقرارِ أحوال الجماعات النصرانِيَّة، وانتشار ديانتهم في أرجاءِ الإمبراطوريَّة بدأت صراعاتهم وانشقاقاتِهم في البروزِ على السطح، بعد غياب عصْر الاضطهاد الذي انشغل بِه أبناءُ الجماعة عن تلك الصراعات فاحتدمت الخلافات، حتَّى خشي الإمبراطور من عواقِبها التي قد تُخِلّ بوحدة الإمبراطوريَّة واستقرارها، وسعى إلى إصلاحِ تلك الاضطرابات، والوصول إلى حلٍّ للصراعات، فابتدع بذلك أُسًّا من أُسُس التشريع في الديانة النصرانِيَّة -الحالِيَّة-، سارَ عليه من جاءَ بعدهُ حتَّى يومنا هذا، وكان سببًا في تشكيل بنية الديانة التي آلت إليها، واكتملت معالِمُها وفقًا لما أُقِرَّ فيها، و هي بدعة: **"المجامع المسكونيَّة الكنسِيَّة برئاسة الإمبراطور"**(٤).

ونظرًا لمركزِيَّة هذه المجامع المسكونِيَّة، وتأثيرها العميق في الديانة النصرانِيَّة وعقائِدها، وبروز التأثير السياسِيّ في تاريخِ تلك المجامع وظروف أحداثِها؛ اخترتُ -بعد الاستعانة بالله تعالى- أن أكتب في هذا الموضوع.

مشكلة البحث:

يسعى هذا البحثُ إلى الإجابة عن سؤالٍ مركزِيّ مُهِم، وهو: "كيف أثَّرت السياسة في الديانة النصرانيّة من خلال المجامع المسكونيَّة الكنسِيَّة؟"، ويتفرَّع عنه سؤالان، وهما:

- ما طبيعة التأثير السياسِيّ في الديانة النصرانِيَّة؟
- ما أبعاد التأثير السياسِيّ في المجامع الكنسِيَّة والعقائد النصرانِيَّة؟

أهميَّة موضوع البحث، وسبب اختياره:

تكمن أهمِيَّة الموضوع في الآتي:

١. كونه يبحثُ في مؤثِّرٍ مُهم على الديانة النصرانِيَّة، وهو التأثير السياسِيّ.

٢. كثرة الأحداث والوقائع في تاريخ المجامع المسكونِيَّة النصرانِيَّة الشاهدة على التدخُّل السياسي في العقيدة.

٣. أنَّ لهذا التأثير امتدادً معاصرًا على الديانة النصرانِيَّة.

أهداف البحث:

١. التعريف بالمجامع المسكونِيَّة، وأسباب نشأتها.

٢. إبراز التأثير السياسِيّ على الديانة النصرانِيَّة، ومعرفة طبيعة التدخُّل السياسِيّ، وإدراك عُمْق آثارِه على النصرانِيَّة، وبيان الآثار المُنعكسة من علاقة السياسة بالديانة النصرانِيَّة من خلال مصدرٍ مهم من مصادر التشريع النصراني.

٣. إبراز مظاهر التماهي بين الكنيسة والقوى السياسِيَّة، والكشف عن سبب من الأسباب الكُبرى –المُستمِرَّة حتَّى الآن- في تحريف العقائِد النصرانِيَّة، ورصدُه بدِقَّة.

الدِّراسات السَّابقة للبحث:

من خلالِ ما وقفتُ عليه من الكتب، والبحث في قواعد بيانات مكتبات الجامعات، ومراكز الأبحاث العلميَّة المختصَّة، لم أجِدْ دراسةً عُنِيت ببحث مكونات وأوجه التأثير السياسِيّ على النصرانِيَّة عبر تاريخها حتَّى العصر الحديث من خلال مجامعها المسكونِيَّة الكنسِيَّة، بتحليل طبيعة العلاقة، ودراسة أبعادها، وفيما يلي إشارة إلى دراستَيْن تقاطعت في شيء منها مع هذا الموضوع مع بيان الاختلاف بينها وبينه:

١. (أثر المجامع المسكونِيَّة في تشكيل العقيدة النصرانِيَّة: مجمع نيقية الأوَّل أنموذجًا)، وهو بحثٌ منشورٌ للباحثة خيرِيَّة بنت محمَّد القحطاني، "نُشِر في: مجلَّة الدراسات العقدِيَّة، المجلَّد: ٩، العدد: ١٩، ٢٠١٧م"، الناشر: الجامعة الإسلامِيَّة، كُلِّية الدعوة وأصول الدين. وهي دراسة تقتصر على مجمع نيقية الأوَّل ولم تتطرَّق إلى غيرهِ من المجامع التي جاءت بعده، ولم يرِد في البحْث أيّ إشارةٍ إلى التطوّرات اللاحقة للعقيدة النصرانِيَّة بعد هذا المجمع، وما كان للبُعد السياسي من أثرٍ في أصول وثوابت النصرانِيَّة المُبكِّرة، وهو ما درسهُ هذا البحث.

٢. (الاعتراف بالمسيحِيَّة زمن الإمبراطور قسطنطين الأوَّل ٣٠٦-٣٣٧م، بين الرمز الدينيّ والتوظيف السياسِيّ والعسكرِيّ)، وهو بحثٌ منشورٌ للباحث: سعيد محمَّد عبدالحفيظ، "نُشِر في: المجلَّة الليبِيَّة العالمِيَّة، العدد: ٥، ٢٠١٦م"، الناشر: جامعة بنغازي. وقد جاءت هذهِ الدراسة مُختصرة جِدًّا، واكتفى الباحثُ بالعرضِ دون التحليل، إذْ لم يُحلِّل فيها ما أوردهُ من المعلومات والأحداث التاريخِيَّة، وآراء المُؤرِّخين المُتباينة، كما أنَّها دراسةٌ من كُلِّية "التاريخِ والآثار"، فمُنطلقاتُها وأهدافُها تختلِفُ جذرِيًّا عن الدراسات العقدِيَّة، ولا تتقاطع مع كثير من مباحث هذه الرسالة.

منهج البحث:

نظرًا لطبيعةِ البحثِ وموضوعِه فقد تداخلت المناهِجُ العلمِيَّة المُعتمد عليها في الدِّراسةِ، إذْ اعتمدت على مناهِجَ مُتعدِّدَة، فالمنهج التاريخي لدراسة الحقائِق والظواهر التاريخِيَّة من مصادرها وفحصها وتحليل أسبابها الداخِلِيَّة والخارجِيَّة، وربطها بالواقع الدينيّ والاجتماعِيّ والسياسيّ وتوضيح العلاقة بينها بدراسةِ تاريخ العقائِد النصرانِيَّة والمجامع الكنسِيَّة، والمنهج التَّحلِيليّ النَّقدِيّ لتفسيرِ المعلومات وتعليلِها والربْطِ بينها وموازنتها وتقويمِها ببيان الخطأ والصوابِ فيها، مستفيدة من الأدوات العلمِيَّة في التحليل والنقد، وفق الضوابط العلمِيَّة الموضوعِيَّة، والمنهج المُقارِن - للمُقارنةِ بين ما كانت عليه العقيدة النصرانِيَّة، وما آلت إليه.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدِّمة، وثلاثة مباحث، يندرج تحت كُلّ منها مطلبان، وخاتمة فيها أهمّ النتائج والتوصيات، وفهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأوَّل: مفهوم المجامع المسكونِيَّة الكنسِيَّة وأسباب نشأتها.

المطلب الأوَّل: مفهوم المجامع المسكونِيَّة الكنسِيَّة.

المطلب الثاني: أسباب نشأة المجامع المسكونِيَّة الكنسِيَّة وإجراءات تشكُّلها.

المبحث الثاني: علاقة الدولة بالكنيسة من خلال المجامع النصرانِيَّة.

المطلب الأوَّل: التأثيرات المُتعلِّقة ببُنية الكنيسة الداخلِيَّة، ومبادئ الإيمان النصراني.

المطلب الثاني: التأثيرات المُتعلِّقة بتحوُّلات الموقف السياسيّ الجدلي.

المبحث الثالث: التأثيرات اللاهوتِيَّة السياسية للمجامع الكنسِيَّة على النصرانِيَّة.

المطلب الأوَّل: الأبعاد العقدِيَّة.

المطلب الثاني: البُعد التشريعي التنظيمي.

الخاتمة: وتشتمل على النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

والله الموفِّق والهادي إلى سبيل الرشاد.

المبحث الأوَّل: مفهوم المجامع المسكونِيَّة الكنسِيَّة، وأسباب نشأتها.

لا بُدَّ من تحديدِ مفهوم المجامع المسكونِيَّة الكنسِيَّة أوَّلًا، واستجلاءِ ما تحملُه المُصطلحات من المعاني، ثُمَّ البحث في أسبابِ وجودِها، ومُلابساتِ نشأتِها للوصول إلى ما يُمكِن استنباطُه من مظاهر العلاقة بين الكنيسة والدولة من خلالِها، وما أحدثتْهُ في النصرانِيَّة من تأثيراتٍ جوهرِيَّة كُبرى، لذا سيُناقِش هذا المبحث، تلك المُقدِّمات **في مطلبَين، على النحو الآتي:**

المطلب الأوَّل: مفهوم المجامع المسكونِيَّة الكنسِيَّة.

احتاجت الكنيسة إلى تنظيمِ شُؤونِ سُلطتِها الدينِيَّة، والدفاعِ عن إيمانِها ومنظومتِها العقدِيَّة، ورَدِّ كُلِّ بدعةٍ أُقحِمت فيها من قِبَل الهراطقة وغيرهم، والقضاءِ على الخلافاتِ بين رعاياها، فاهتدت -بمشورةِ ودعمِ الإمبراطور- إلى تأسيسِ اجتماعاتٍ دينِيَّة برئاسةِ قادتِها، لمُناقشةِ كافَّة المسائِل، ومُعالجة المُشكلات، استنادًا إلى ما أُثِر عن المسيح ′ في "إنجيلِ متَّى ١٨: ٢٠": (حيثُما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي، فهُناك أكونُ في وسطهم)، لذا رأى النصارى في اجتماعِهم تحقيقًا لمُرادِ المسيح ′، بحضورِ الروح القُدس وإلهامِه المُجتمعين، وتأييدٍ من الله -في زعمهم- مِمَّا يعني عصمةَ ما قرَّرُوه عن الخطأ، وقد وردَ في كتاب "مدخل إلى المجامع المسكونِيَّة" أنَّ المجمع هو: **(اجتماع رُؤساء الكنيسة، خُلفاء الرُّسُل، أي: الأساقفة المدعُوّين بحسب الأصول والقوانين**

لحاجةٍ في الكنيسة تقتضيها الظروف، يتدارس فيها أولئك الرُّعاة الموضوع المطروح عليهم، ويأخذون القرار الضروري، وينفذونه إلى جميع المسيحيّين الذين يرعَوْنهم)(٥).

ويذهبُ كثيرٌ من المُؤرّخين النصارى والباحثين إلى أنَّ **أوَّل مجمعٍ عُقِد** بعد عصر المسيح ′، هو المجمع الذي عُقِد **في أورشليم** بحضورِ رُسُل المسيح آنذاك، لمُناقشةِ مسائِل تخصُّ المُهتدين من الوثنيّين، وقد وردَت تفاصيلُ المجمع في الإصحاح الخامس عشر من "سِفْر أعمال الرُّسُل"، وجاءَ في ثنايا ما خرجَ بهِ الرُّسُل من الوصايا، عبارة: (لأنَّه قد رأى الروح القُدس ونحن ...)(٦)، وفيها دلالةٌ صريحة على اعتقادِهم بحلول الروحِ القُدس عليهم.

وتنقسم المجامع حسب اتّساعِها الجُغرافي إلى سبعةِ أنواع، وهي:

المجمع الأبرشيّ(٧)، المجمع الإقليمي، المجمع الأُمَمي، المجمع العام "المسكوني"، المجمع التام، السينودس الدائم أو الأنديموسا، المجامع المُختلطة(٨).

وتتنوَّع المواضيع المطروحة للنقاش في المجامع وفق تنوُّع أهدافِها، فمنها مجامع عقائِديَّة تُناقِش مسائِل العقائِد وما طرأ عليها، ومجامع اتّحادِيَّة تُحاول لمَّ شمْل الكنائِس المُنقسِمة، ومجامِع إصلاحِيَّة لحلّ المُشكلات بين الكنائِس المُختلفة، وغيرها من المواضيع الروحِيَّة والإداريَّة، ومن أبرزِ أنواع المجامع النصرانِيَّة، وأعمقِها تأثيرًا؛ ما عُرِف بـ: **المجامع المسكونِيَّة الكنسِيَّة**، التي **يصعُب تحديدُ مفهومِها** نظرًا لِمَا طالَها من التغيير على مرّ العصور، وما كان لاختلافِ الكنائس وتعارُضِها من أثرٍ في استحالة الوصول إلى تعريفٍ نهائِيّ مُوحَّد لها، لكِنَّ جُلَّ التعريفات الواردة من قِبَل الباحثين واللاهوتِيّين، كانت الأقرب إلى المفهوم الصحيح من وجهةِ نظر واضِعها(٩).

وبعد الاطِّلاع على عددٍ من الكُتب والأبحاث، استنتجتُ تعريفًا أرجو أن يكون أقرب في الدلالة على هذا المُصطلح -بإذن الله-، **وهو أنَّ المجامع المسكونِيَّة الكنسِيَّة هي: مجالس أو هيئات شوريَّة تشريعِيَّة يُدعَى إليها أغلب أساقفة الكنيسة شرقًا وغربًا على أنَّها مجامع مسكونِيَّة "عالمِيَّة"، بغرضِ مُناقشةِ مسائِلَ لاهوتِيَّة عقدِيَّة أثارت جدلًا، أو مُعالجةِ قضايا الاختلاف، أو فضّ الخصومات والمُنازعات، أو وضْعِ النُّظم وسنّ القوانين، أو الحُكم على الهراطقة المارقين، مع الاعتقاد بحصانتِها من الخطأ استنادًا إلى وعد المسيح، وتعميمِ قراراتِها على الكنائِس للاعترافِ**

بها قانونًا مُلزِمًا، ومن هذا التعريف يُمكن استنتاج بعض **الشروط التي قرَّرها الباحثون للحُكم على مجمعٍ ما بأنَّه مسكوني**، وهي:

١. أنْ تكون الدعوة إلى المجمع على أنَّه مجمعٌ مسكوني.

٢. أنْ يتحقّق فيه تمثيل الكنيسة جمعاء -شرقًا وغربًا-، دون اشتراط عددٍ مُعيّنٍ من الأساقفة.

٣. أنْ تعترف الكنيسة بقراراتِه كُلِّها، وتتخِّذها قانونًا.

ولم تتحقَّق هذهِ الشروط في القرون الأولى من تاريخ الكنيسة، حتَّى بداية القرن الميلادي الرابع حينما عُقِد **مجمع نيقية عام ٣٢٥م** بدعوةٍ من الإمبراطور قُسطنطين، حيثُ اعتُبِر **أوَّل مجمعٍ مسكونيّ** في تاريخها، فقد كانَ ما سبقهُ من المجامع لا يرقَى إلى المسكونيَّة، بل كانت مجامع مكانِيَّة أو محلّية محدودة الأثر، حكمتْها ظروفُ الإمبراطوريَّة وسياستها الاستبدادِيَّة القامعة للحركات الدينيَّة النصرانِيَّة.

وباستقراء تاريخ الكنيسة مُنذ بدايتها يُمكِن الإشارة إلى **أبرز المجامع المسكونِيَّة في النصرانِيَّة وأعمقها أثرًا**، إذْ تُمثِّل أعلى سُلطة كنسِيَّة -معصومة في أغلب الكنائس- تفرِضُ قوانينها وتُقرِّرُ أحكامها عالمِيًّا، وتُعاقِب كُلّ من خالفها بدعوى الهرطقة والانشقاق عن الكنيسة، وهي:

مجمع نيقية الأوَّل ٣٢٥م، ومجمع القُسطنطينِيَّة الأوَّل ٣٨١م، ومجمع أفسس الأوَّل ٤٣١م، ومجمع خلقدونية ٤٥١م، ومجمع القُسطنطينِيَّة الثالث ٦٨٠م، ومجمع نيقية الثاني ٧٨٧م، والمجمع الفاتيكاني الثاني ١٩٦٣م(١٠).

وستُناقَش مسائِل هذا البحث -بإذن الله- من خلالِ هذهِ المجامع المسكونِيَّة الكُبرى.

المطلب الثاني: أسباب نشأة المجامع المسكونِيَّة الكنسِيَّة، وإجراءات تشكُّلها.

سبقت الإشارة إلى أنَّ وحدة الإمبراطوريَّة وتماسُكها كانت أولى اهتمامات "الإمبراطور قُسطنطين"، فقاوم كُلَّ ما قدْ يُؤدِّي إلى اضطراب أحوال الولايات، وتزعزع الأوضاع اجتماعِيًّا أو فكريًّا لأنَّها توصِل -في كثيرٍ من الأحيان- إلى اضطراباتٍ سياسِيَّة، في الوقت الذي عانت فيهِ الكنيسة من صراعاتٍ داخلِيَّة، سبَّبها بعضُ الهراطقة المُتأثِّرين بالتيَّارات الفلسفِيَّة، والديانات الوثنِيَّة، وظهرت تصوُّرات مُتعارِضة وأفكارٌ جدلِيَّة في المسائِل اللاهوتِيَّة العقدِيَّة، كادت أنْ تُؤدِّي إلى انشقاقاتٍ كُبرى في الكنيسة، فسعى إلى إصلاحِ كافَّة المُشكلات الكُبرى ذات التأثير بالدعوة إلى

مجامع تضمُّ أساقفة الكنائس لمُعالجةِ هذه المنازعات، وجرت تلك العادة في تاريخِ الكنيسة كنظامٍ مُعتمَد يتَّخِذُ من مجمَع قُسطنطين الأوَّل أساساً يتمثَّله، ولكُلِّ اجتماعٍ أهداف مُختلفة، وإجراءاتٌ خاضِعة لسياقِ الظروف الزمنيَّة القائمة حينها، سأورِدُها مُختصرة -بإذن الله.

١. المجمع المسكونيّ الأوَّل: مجمع نيقِية الأوَّل ٣٢٥م.

يعود السبب الأساسي لعقدِ هذا المجمع إلى المنازعات التي انطلقت من الإسكندريَّة بين آريوس -أحد تلاميذ مدرسة إنطاكية، وكاهن في الإسكندريَّة-، وبين ألكسندروس -أسقف كنيسة الإسكندريَّة-، نتيجةَ اختلافِ وجهات النظر حول شخصِيَّة المسيح ′، حيثُ قال ألكسندروس بأزليَّة الابن -اللوغوس- والآب، وأنَّ الابن خالِقٌ غير مخلوق، وهو مُساوٍ للآب ومُتَّحِدٌ معه في الطبيعة والجوهر، لا يخضع للتغيُّر أو الألم(١١)، بينما عارَضهُ آريوس في تفسيرِه لشخصِيَّة المسيح -اللوغوس- إذْ أنْكرَ أزليَّته واتِّحاده في الطبيعة مع الآب، وقال بأنَّه مخلوقٌ من العدم بإرادة الآب، وهو أوَّل مخلوقاتِه وأسْماها، خُلِقَ وسيطًا بين الله والمخلوقات، لكِنَّهُ غير مُساوٍ للآب، وخاضِعٌ للتغيُّر والآلام، وهو ابن الله بالمعنى الروحي لا المعنى الما ورائي، واستدَّل على ذلك بنصوصٍ من العهد القديم والأناجيل، وأهمُّها النصّ الوارِد في "سفر الأمثال ٨: ٢٢": (الربُّ قناني(١٢) أوَّل طريقهِ من قَبْل أعمالِه مُنذ القِدَم)،إذْ اعتبرهُ أساسًا ينطلِقُ منه لإثباتِ صِحَّةِ رأيِه في خلْقِ اللوغوس وانتفاءِ أزليَّتِه، ومن النصوص الأُخرى ما وردَ على لسان المسيح في "إنجيل يوحنَّا ١٤: ٢٨": (لو كُنتم تُحِبُّوني لكُنتم تفرحون، لأنّي قُلت أمضي إلى الآب، لأنَّ أبي أعظم منّي)، فهو نصٌّ صريحٌ في دونِيَّة الابن، وعدم مساواتِه للآب، وقد دافَع آريوس عن رأيِه من مبدأِ صيانةِ العقيدة التوحيدِيَّة -حسب رؤيتِه-، فرفَض كُلّ ما يُعارِض التوحيد(١٣)، وما يُمكِن أن يُؤدّي إلى التعدُّد ولو في جانبٍ من جوانِب النظرة اللاهوتيَّة للإله الواحد.

ووصلت أخبارُ النزاعِ في الشرق إلى "الإمبراطور قُسطنطين"، فبعثَ مُستشارهُ إلى أُسقف الإسكندريَّة لدعوةِ الطرفَيْن إلى الاتِّفاق والتسامح للحفاظ على الوحدة، ظنًّا منه بتفاهةِ موضوعِ الخلاف، لكِنّ رسوله أدرك عُمق الموضوعِ وتعلُّقه بجوهر الديانة، فعاد يشرح للإمبراطور أبعاد القضِيَّة بعد فشلِ مساعيه في الإصلاح، فقرَّر قُسطنطين جمْع أساقفة الكنيسة تحت سقفٍ

واحد لحلِّ هذا النزاع، فكتبَ إلى جميعِ أساقفة الإمبراطوريَّة يدعوهِم إلى مجمع نيقية، ويسَّرَ لهم سبيل الوصول، وتمَّ ذلك المجمع بحضورِ ما يُقارِب ثلاثمائة أُسقف، مع الإمبراطور وإدارته(١٤).

١. مجمع القُسطنطينِيَّة الأوَّل ٣٨١م.

استمرَّت تيَّارات الهرطقة في الظهور والانتشار بعد المجمع المسكونيّ الأوَّل، وازدادت حِدَّة الصراعات العقائِدِيَّة والأُسقفِيَّة مِمَّا حدا بإمبراطور الشرق الروماني آنذاك "ثيودوسيوس الكبير"(١٥) -قيصر الشرق- إلى المبادرة لإيجادِ حلٍّ لتلك المُعضِلات، وإعادة الوحدة إلى الكنيسة، وبدأَ عهدهُ بالاعترافِ بالنصرانِيَّة "النيقاويَّة" دينًا رسمِيًّا للإمبراطوريَّة، ومُحاربة الوثنِيَّة، ثُمَّ اتَّجه إلى إصلاح النصرانِيَّة من الداخل، فنفى الهراطقة من القُسطنطينِيَّة، وسلَّم كنائِسهم إلى النصارى الأرثوذكس، وحرصَ على توحيد الكنيسة باعتمادِ العقيدة النيقاويَّة.

وسارَ ثيودوسيوس على خُطا قُسطنطين، فدعا إلى مجمع عام -في نطاق نفوذِه- يلتقي فيه الأساقفة لمُناقشة القضايا اللاهوتِيَّة والخلافات العقديَّة المُنتشرة، إلى جانب بعض المسائِل المُتعلِّقة بالشؤون الإداريَّة الكنسِيَّة، ولم يستشِر في ذلك أحدًا من رجال الكنيسة وقاداتِها، بل بادَر في إرسال الدعوات إلى أساقفةِ الشرق دون غيرِهم بعد تحديد مكانِ الاجتماع وزمانِه، فحضرَ مائة وخمسون أُسقفًا من كُلِّ مناطق الشرق إلى القُسطنطينِيَّة عام ٣٨١م برئاسةِ ملاتيوس -أسقف إنطاكية-، ثُمَّ رأسهُ من بعدِه غريغريوس اللاهوتي، وكانت الغاية الكُبرى من هذا المجمع هي دحْضُ بدعة مكدونيوس -أُسقف القُسطنطينِيَّة-(١٦) في الروح القُدس، التي تُقرِّر أنَّ الروح القُدس مخلوقٌ بواسطة الابن، إلى جانبِ عددٍ من البدع العقدِيَّة الأخرى.

واحتلَّ هذا المجمع مكانةً كُبرى في تاريخ الكنيسة واللاهوت النصرانيّ العالمي، إذْ شكَّلت قراراتُه أُسُس بناء الإيمان النصراني الجامع، حيثُ أكمل دستور الإيمان الذي أقرَّه مجمع نيقية الأوَّل، ونالَ اعتراف وقبول كنائِس المسكونة كافَّة دون تحفُّظ بعد رفْضِ روما له فترةً من الزمن(١٧)، فاكتسب بذلك صفة المسكونِيَّة القانونِيَّة على الرغم من كونه لم يُحقِّق شروطها، فلم يُدْعَ إليه باعتبارِه مسكونِيًّا، بل كانَ مجمعًا مكانِيًّا لم تُمثِّله أيَّ كنيسةٍ من كنائِس الغرب، ولم يُدْعَ إليه أسقف روما "داماسوس"، كما لم يُرسِل نُوَّابًا من قَبِله(١٨).

٢. مجمع أفسس الأوَّل ٤٣١م.

برزت أكبر صراعات الشرق في تلك الفترة وأقواها تأثيرًا على الكنيسة نتيجة ظهور المذهب النسطوري الذي ابتدعهُ نسطوريوس -أسقف القُسطنطينِيَّة-، إذْ اعتقد أنَّ المسيح ′ جوهران وشخصان مُنفصلَان، أحدهما إلهي يُدعى: ابن الله، والثاني إنساني يُدعى: ابن مريم العذراء، وأنَّ الإنسان كالهيكل أقام فيه كلمة الله، فهو حامِلٌ له، وليس "إنسانًا-إلهًا"، ومن ثَمَّ فإنَّ مريم هي أم المسيح الإنسان لا الإله، فلا يصِحُّ تسميتها بأُمِّ الإله، لاستحالة ولادتها من هو أقدم منها "الإله الأزلي"، وهذا يتعارض مع الإيمان الأرثوذكسي (الذي يرى في المسيح المُتجسِّد شخصًا واحدًا، وهو الإله المُتجسِّد)[١٩].

ووصلت أخبار نسطوريوس إلى كيلستين "Celestine / سيلستينوس"-أسقف روما-، فكتب إلى كيرلس -أسقف الإسكندريَّة- لاستيضاح الأقوال، فبعث إليه كيرلس نُسَخًا من الرسائِل المُتبادلة مع نسطوريوس، مِمَّا حثَّهُ على عقدِ مجمعٍ محلّيٍّ في روما لإدانةِ نسطوريوس وتهديدِه بالحرم، وأَوْكل إلى كيرلس مهمَّة تنفيذِ أحكامِه وتهديداته بعد منْحِه سُلطة كرسيّ روما، فطلب كيرلس من البابا في روما تعميم تلك القرارات على الأساقفة بصفةٍ رسمِيَّة، ليتَّفقوا على موقفٍ واحد، ومِمَّا زاد تعقيد هذهِ المُشكلة وصعوبة مُعالجتها؛ ما كان يتمتَّع بهِ نسطوريوس من المكانة لدى الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني، التي انعكست عليها قوَّة مذهبهِ ورواجِه، إذْ كان تحت حماية الإمبراطور مُؤيَّدًا من قِبَل عددٍ كبير من أساقفة الشرق مِمَّن ليسوا على وفاقٍ مع كيرلس ومنهم: يوحنَّا -أسقف إنطاكية-، فصار الشرق مُذبذبًا بين نسطوريوس وكيرلس، لذا رأى الإمبراطور ثيودوسيوس ضرورة عقد مجمعٍ عام للنظر في تلك القضايا الشائكة، والفصل فيها، مع منْع أيّ إجراءٍ يستندُ إلى سُلطةٍ فردِيَّة، فصدور مثلِ هذهِ الأحكام يستوجب عقد مجمع مسكوني ولا يكفي فيه رأي البابا -أُسقف روما-.

وحُدِّد المجمع في أفسس -في آسيا الصغرى-، وحضرهُ نحو مائتين من الأساقفة مع نسطوريوس وحرَسِه، وأوْفَد أسقف روما نُوَّابًا عنه، ورأسَ كيرلس المجمع الذي وُصِف بأنَّه أكثر المجامع اضطرابًا في تاريخ الكنيسة النصرانِيَّة، لكِنَّ نسطوريوس امتنع عن حضور الجلسة قبْل وصول حليفِه يوحنَّا، فلم يطُلْ صبْرُ كيرلس حتَّى دعا إلى انعقاد المجمع، وبدأهُ بقراءةِ مرسوم الإمبراطور ثُمَّ دستور الإيمان النيقاوي، وطُرِحت رسائِلُ كافَّة الأطراف للفحص والمداولة، وانتهى المجمع بقرار

إدانة نسطوريوس وحرمه ووصفِه بـ: يهوذا الجديد، ولمَّا وصلَ يوحنَّا أعلن بُطلان تلك القرارات، واتّهام كيرلس بالهرطقة.

وعلى الرغم من عدم حضور الإمبراطور هذا المجمع؛ فقد بعث ضابط الحرَس الإمبراطوري ليُمثِّله، وارتأى الأخير بعد صراعات المجمع أن يُوفِّق بين الجميع بعزْلِ نسطوريوس وكيرلس معًا، واستمرَّت جلسات المجمع بعد ذلك القرار، حتَّى تمَّ الإقرار بصحَّة الجلسة الأولى والاعتراف بما وردَ فيها من قرارات(٢٠).

٣. مجمع خلقدونية ٤٥١م(٢١).

ازدادت حِدَّة الخلافات العقديَّة بين النصارى، وانعكست آثارها على طبيعة اجتماعاتهم، إذْ كان مجمع أفسس الأوَّل بدايةً لاحتدامِ صراعاتٍ تداعت معها وحدة الكنيسة في الشرق والغرب، فقد أثارت بدعة نسطوريوس غيرةَ كثيرٍ من أساقفة الكنائِس على دستور الإيمان القويم، مِمَّا حمَلَ بعضهم على التطرُّفِ في مُحاولةٍ لدحْضِها دون الاكتفاءِ بما وردَ في المجمع من قرارات، ومن هؤلاء: الأرشمندريت إفتيشيوس(٢٢) -رئيس أحد أدْيِرَة القسطنطينِيَّة-، الذي قال بأنَّ المسيح طبيعةٌ واحدة، لأنَّهُ باتِّحاد الجسد -الطبيعة البشريَّة- بالطبيعة الإلهيَّة تلاشى فيه، فصارَ طبيعةً إلهيَّة، لذا؛ فإنَّ جسد المسيح غيرُ مُساوٍ لأجسادنا في جوهره، لأنَّه جسدُ إله، فالطبيعتان ثابتةٌ قبل التجسُّد لا بعده.

ولأجْلِ هذا القول المُبتدَع؛ رُفِعت شكاوى إلى فلافيانوس -أسقف القُسطنطينِيَّة- ضِدَّ إفتيشيوس، فعقد مجمعًا محلِّيًّا عام ٤٤٨م ضمَّ عددًا من الأساقفة ودُعِي إليه إفتيشيوس، فلمَّا سمعوا منه مقالَهُ حُكِم عليه بالتجديف، (وجُرِّد من الكهنوت، وقُطِع من الشركة، وعُزِل من رئاسة الدير)(٢٣)، فذهب مُغاضِبًا مُتظلِّمًا إلى نصيره الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني، وكتب الأخير إلى أسقف روما "لاون / ليون"، فأجابهُ بموافقتِه لقرارات ذلك المجمع، ، وحينئِذٍ أصدر الإمبراطور أوامره بعقدِ مجمعٍ ثانٍ في القُسطنطينِيَّة عام ٤٤٩م، فأيَّد هذا المجمع قرارات المجمع السابق، وأعلن البابا لاون تأييده ذلك بتعميم رسالةٍ مجمعِيَّة باسم: طومس لاون -Tome of leo- ثبَّت فيها تعاليم المجمع وأكَّد تجديف إفتيشيوس، فلم يرُقْ للإمبراطور ذلك الحُكم، وأصدر أوامره بعقدِ مجمعٍ آخر في أُفسس من العام نفسه، لكِنَّه استدعى لرئاستِه أسقف الإسكندريَّة "ديوسقوروس"

المُؤيِّد لقول إفتيشيوس(٢٤)، وأعلم لاون بذلك فأرسل نُوَّابه، وبلغ عدد الحضور ١٣٠، وكان بمعيَّة ديوسقوروس حرسًا عسكريًّا، وكان ذلك المجمع مُنحازًا في إجراءاتِه إلى إفتيشيوس، وانتهى بتبرِئتِه، وقطْع فلافيانوس وأنصاره، لكِنَّ بعض الحضور اعترض على تلك القرارات، فاستعان ديوسقوروس بقوَّة الجنود، وأُجبِروا -حسب روايتهم- على التوقيع بالقبول، وسُمِّيَ هذا المجمع فيما بعد بـ"المجمع اللصوصي".

ولم يطُلْ حُكم الإمبراطور بعدها، فقد تُوفِّي في العام الذي يليه، وتولَّى الحُكم شقيقة الإمبراطور "بلشيريا" وزوجها "مركيانوس"، وكانا مُؤيِّدَيْن لأنصار الطبيعتَيْن، فكتب إليهما البابا لاون بوجوب عقدِ مجمعٍ مسكونيٍّ جديد، فكان مجمع خلقدونية المسكوني ٤٥١م الذي دَعا إليه الإمبراطور جميعَ الأساقفة، إذْ بلغ عدد الحضور ٦٣٠ أسقفًا، وتصدَّر هذا المجمع الإمبراطور وزوجته وكثيرٌ من أُمراءِ ووُجهاء الإمبراطوريَّة، ولشِدَّةِ حرْص الإمبراطور؛ فوَّض تسعة عشر مندوبًا ينوب عنه في رئاسة المجمع وتنظيمِ جلساتِه حال غيابِه، وجُعِل مُستنَد هذا المجمع دستور الإيمان النيقاوي، والقُسطنطيني الأوَّل، ورسالة كيرلس الإسكندري إلى نسطوريوس -التي أقرَّها البابا- (٢٥)، وشكَّلت تلك المُستندات صورة الإيمان الأرثوذكسي آنذاك، وفي بداية الجلسة الأولى، طلب نائِب أسقف روما طرْد ديوسقوروس من المجمع لأنَّه (تجاسر على عقْدِ مجمع بدون رخصة من الكرسي الرسولي)(٢٦)، لكِنَّ طلبه قد رُفِض.

إنَّ هذا المجمع هو خاتمة المجامع المسكونِيَّة المُتَّفق عليها من قِبَل جميع الكنائِس النصرانِيَّة، وقال عنه "جوناثان هيل": (كانَ أهمّ مجمع كنسي تمَّ عقْدُه على الإطلاق، فتعليمهُ يبقى البيان النهائي للعقيدة الكلاسيكِيَّة في المسيح، وقد كان الأخير في المجامع العظيمة المقبولة والموثوق بها من قِبَل كُلِّ كنائِس العالم، بما فيهم الأرثوذكسِيَّة والكاثوليكِيَّة والإنجيلِيَّة)(٢٧).

ولم تستقِرّ أوضاع الكنيسة في الشرق بعد المجمع المسكوني الرابع، بل انقسم النصارى إلى طائفتَيْن، خلقدونِيَّة ولاخلقدونِيَّة(٢٨)، وكانت اللاخلقدونِيَّة المونوفيزِيَّة ذات النفوذ والمناصب الكُبرى، بينما كانت السُّلطة العُليَا في الإمبراطوريَّة مُمثَّلةً بالإمبراطور مُؤيِّدةً لقرارات مجمع خلقدونية ومبدأ الطبيعتَيْن، فحاولت إرغام المونوفيزِيِّين على تغيير موقفِهم، ومن صُوَرِ ذلك؛ ما كانَ من عزْلِ ونفي الأساقفة المونوفيزِيِّين في مصر، وتعيين مُوالين للتوجُّه البيزنطي بدلًا عنهم،

وظلَّت مُقاومة المصريّين قائمة في وجه التدخُّل الإمبراطوريّ، وسُمِّي مُؤيّدو الإمبراطور "ملكانيّون Melchite"، واتَّسعت الهوَّة الدينيَّة والسياسيَّة بين الطائفتَيْن.

وجرت بعض المُحاولات من الأباطرة لإصلاح أوضاعِ الكنيسة المُضطربة وإعادة الوحدة إليها، ومن ذلك قرار الاتِّحاد الذي اتَّخذهُ الإمبراطور زينون عام ٤٨٢م بمشورةٍ من بطريرك(٢٩) الإسكندريَّة "بطرس مونجو"، وبطريرك القُسطنطينيَّة "أكاكيوس"، وعُرِف هذا القرار باسم: "إينوتيكون Henoticon"، ويُمثِّل تسويةً تسعى إلى إرضاءِ جميع الأطراف، بانتهاجِ سبيلٍ وسط "توفيقيّ" يرفُض تعاليم نسطوريوس وأفتيشيوس ويحرمهما وأتباعهما، كما يعترِفُ بقرارات المجامع المسكونيَّة الثلاثة الأولى -نيقية، والقُسطنطينيَّة الأوَّل، وأفسس-، ويعترف برأي كيرلس، ويُعلن العقيدة في المسيح بأنَّه واحد في الجوهر، في لاهوته وفي ناسوته، دون ذكْرٍ لمُصطلح الطبيعة الواحدة والطبيعتَيْن، ويُستشفُّ من هذا المنشور رفْضُه لقرارات خلقدونية دون التصريح بذلك، لكِنَّ هذا المنشور لم يُفلِح في تحقيقِ أهدافِه المنشودة، على الرغم من صدْقِ النوايا الإصلاحِيَّة، فلم يُرْضِ أيَّ طرفٍ من الأطراف لما في مضامينه من الإبهام، بل اتَّسعت الهوَّة وازدادت حِدَّةُ الشقاق، الذي استمرَّ حوالي ٣٥ سنة، وصارت الأحوال إلى الفوضى بفعْلِ تدخُّل الأباطرة في الشرق، وسعْيِهم إلى نيْلِ رضا المونوفيزيّين في بعضِ الأحيان بعد ضعفِ سُلطتهم المركزيَّة، وازديادِ أتباعِ تلك الطائفة، وقُوَّة نفوذِها، وفي أحيانٍ أُخرى يتولَّى الحُكْم مُؤيّدون لقراراتِ خلقدونية، فيُعزَل أساقفةُ الطرف الآخر ويُحرمون من الشركة، ويُعيَّن غيرهم، وهكذا دوالَيْك(٣٠).

٤. مجمع القُسطنطينيَّة الثالث ٦٨٠م.

استمرَّ الصراع اللاهوتي بين الطوائِف النصرانيَّة، وازداد ابتعاد الشرق عن الغرب، ولم تتوقَّف مُحاولات أباطرة الشرق في إيجاد حلٍّ لانشقاقات الكنيسة ونزاعات طوائِفها، ولجأوا في ذلك تارة إلى القهر، وتارة أخرى إلى الإقناع، حتَّى غزا الفُرس بُلدان الشرق، وصار الخطر يُحيط بالكنيسة من كُلِّ جانب، فشقَّ ذلك على بطريرك القُسطنطينيَّة "سرجيوس الأوَّل" الذي تولَّى شؤون الحُكم أثناء انشغال الإمبراطور هرقل بالحروب، فصارَ يعرِضُ فكرة الإيمان بطبيعتَيْن للمسيح مع فعلٍ واحد كمخرجٍ لهذهِ الأزمة العقديَّة، رجاءَ اتِّحاد الكلمة ووحدة الصف، ثُمَّ اتَّحدت جهودُه مع الإمبراطور هرقل، وابتدعا عقيدةً جديدة لذات الغاية، وهي عقيدة المشيئة الواحدة،

وسُمِّيت بـ: "المونوثيليَّة Monotheletism"(٣١)، التي تُقرِّر وحدة مشيئتَيْ المسيح اللاهوتيَّة والناسوتيَّة، وذلك بسيطرة المشيئة الإلهيَّة على المشيئة البشريَّة بالكامل بعد التجسُّد، وقدَّمها هرقل إلى البطاركة(٣٢) لقبولها، لكِنَّها رُفِضت بشِدَّة خصوصًا في الإسكندريَّة، فأصدر بعد ذلك مرسومًا يُرغِم فيه جميع الكنائِس على القول بالمشيئةِ الواحدة، وعقد سرجيوس -بطريرك القُسطنطينيَّة- مجمعًا صدَّق فيه على هذا القول، كما عيَّن هرقل على مصر بطريركًا ملكانيًّا "قورش المقوقس" لإنفاذِ هذا الدستور بالقوَّة، فأوقع المصريّين تحت نيْر الاضطهاد.

وفي عهدِ ابن هرقل، الإمبراطور قُسطنطين بوجوناقوس اللحياني، دعا إلى عقدِ مجمعٍ عام ٦٨٠م لإصدارِ أحكامٍ على عددٍ من بطاركة القُسطنطينيَّة، مِمَّن قالوا بمبدأ المشيئة الواحدة، وترأَّس الإمبراطور أغلب جلسات المجمع، مُحاطًا برجالات الدولة ومُوظَّفي البلاط(٣٣).

٥. مجمع نيقية الثاني ٧٨٧م.

برزت مُشكلة عقديَّة نصرانيَّة سبَّبت نزاعاتٍ وحروبًا داخليَّة في الكنيسة الشرقيَّة استمرَّت لفترات طويلة، وهي: الجدال حول الأيقونات(٣٤)، ويُرجِع بعضُ الباحثين البدايات إلى أسبابٍ سياسيَّة وبعضهُم الآخر إلى أسبابٍ دينيَّة، وما يعنينا هُنا أنَّ هذهِ النزاعات كانت بين فريقَيْن، فريقٌ يرى تكريم الأيقونات وذلك بإضاءة الشموعِ وحرق البخور أمامها، وإحناءِ الرأس أو السجود لها أو تقبيلها، ويعتقِدُ أنَّ مُمارسةِ تلك الطقوس لا تتجاوزُ التعبير عن المحبَّة والاحترام فلا تصِلُ إلى درجةِ العبادة، ويعتبرِهُا تعميقًا للإيمان بالتجسُّد، فمن خلالِها يُمكِن إدراك الأسرار الغيبيَّة، بينما يرى الفريق الآخر أنَّ تلك الطقوس ضربٌ من ضروب الوثنيَّة المُخالِفة لتعاليم الآباء والكتاب النصراني المُقدَّس، فهي من قبيلِ العبادات التي لا تُصرَف إلاَّ لله وحده -وفق مفهومهم للإله والعبادة-.

واشتدَّ النزاع في عهد الإمبراطور لاوون الثالث الذي نادى بتحطيم الأيقونات "Iconoclasm"(٣٥)، وعقد لذلك مجلسًا أعلى عام ٧٢٥م دعا إليه جرمانوس "بطريرك القسطنطينيَّة آنذاك"، لمُناقشتِه حول هذا الموضوع، ووجوب رفْعِ الأيقونات من الكنائِس ومنْعِ تكريمها، ونُفِّذت أوامر الإمبراطور على الرغم من احتجاج جرمانوس ورفْضِه لها، فاندلعت إثْر ذلك ثورة بادَر لاوون إلى قمعها بالعُنف والقسوة، ولم يأبه لرسائِل بابوات روما المُناهِضة لموقِفه،

وأكمل مسيرة الاضطهادِ والقمع خَلَفهُ في الحُكم -ابنه قُسطنطين الخامس- وحكَمَ على مُؤيّدي تكريم الأيقونات بتهمة مُعاداة الله ومُعتقدات الآباء، حتَّى جاء عصرُ الإمبراطور قُسطنطين السادس الذي حكَم البلاد مع أُمِّه المِلكة إيريني وكانت من مُؤيّدي الأيقونات، وكانَ اهتمامُ المِلكة ينصبُّ في مُحاولة إعادةِ عبادة الأيقونات، وتشريعها مرَّةً أُخرى، فاستدعت طراسيوس -بطريرك القُسطنطينيَّة-، وأوصتهُ بكتابة رسائِل باسمها واسم ابنها إلى البطاركة وبابا روما لدعوتهم إلى إقامةِ مجمعٍ مسكونيّ في القُسطنطينيَّة[٣٦]، فعُقِد المجمع في القسطنطينيَّة عام ٧٨٦م لكِنَّ جنود البلاط من مُحاربي الأيقونات أشهروا أسلحتهم، وأجبروا المُجتمعين على المُغادرة، ثُمَّ عادوا للاجتماعِ في العام الذي يليه ٧٨٧م مع تغيير مكانِه إلى مدينةِ نيقية، وبلغ عدد الحاضرين ٣٥٠ من الأرثوذكس، برئاسةِ طراسيوس، وحضور نُوَّاب البابا والبطاركة، كما حضره ١٧ أسقفًا من مُحاربي الأيقونات، وبدأ المجمع جلساتِه بخُطبةٍ موجزة من بطريرك القُسطنطينيَّة، تلاها قراءة كتاب الإمبراطور قُسطنطين وأُمِّه إيريني، وكان هذا المجمع المسكوني السابع (آخر المجامع المسكونيَّة الكُبرى للكنيسة الأرثوذكسيَّة)[٣٧].

٦. المجمع الفاتيكاني الثاني ١٩٦٢م.

مرَّت الكنيسة بتقلُّباتٍ تاريخِيَّة، وتطوُّراتٍ نوعِيَّة، إثر ما عانتْهُ من مُنازعات أدَّت تدريجِيًّا إلى اتِّساع الهوَّة بين الشرقِ والغرب انتهى بانشقاقٍ كُلِّيٍّ بينهما عام ١٠٥٤م، عُرِف تاريخِيًّا باسم: "الانشقاق العظيم"[٣٨]، وانقسم النصارى الأرثوذكس على إثره إلى طائفتَيْن، اتَّخذ أتباعُ الكنيسة الجديدة اسم "الكاثوليك"، وبقِيَ مُصطلح "الأرثوذكس" اسمًا للكنيسة الأُخرى[٣٩]، وانتقل مركز الثُقل النصراني من الشرق إلى الغرب حيثُ المدينة الجديدة في روما "الفاتيكان"، التي أُنشِئت إثر مُعاهدة لاتران ١٩٢٩م، وأصبحت مقرًّا لجميع باباوات روما في العصر الحديث[٤٠].

تولَّى البابا يوحنَّا الثالث والعشرون[٤١] رئاسة الفاتيكان عام ١٩٥٩م، وأعلن بعد فترة قصيرة عددًا من القرارات، منها: عزمهُ على عقدِ مجمعٍ مسكونيّ يدعو فيه نصارى العالم إلى الكنيسة الجامعة، وحدَّد أهدافهُ الكبرى، وهي: إعادة وحدة الكنيسة، وتجديدِها على كافَّة المستويات الداخلِيَّة والخارجِيَّة لتُواكِب التغيُّرات المُتسارِعة في العالم الحديث، ثُمَّ شُكِّلت لجان تمهيدِيَّة تتولَّى

الإعداد للمجمع، تكوَّنت من خُبراء وأساقفة من أنحاءِ العالم، واستطلعت آراء العديد من الأساقفة والجامعات اللاهوتيَّة، وصُنِّفت آراؤهم موضوعيًّا في وثائِق، وجُعلِت من أُسُس العمل في تلك المرحلة، ويُعَدّ هذا المجمع الحادي والعشرون من سلسلة المجامع المسكونيَّة الكُبرى.

وافتُتِحت جلسات المجمع عام ١٩٦٢م، واستمرَّت جلساتهُ حتَّى عام ١٩٦٥م، وبلغ عدد الحضور حوالي ٢٥٠٠ مُشارِك، وهو أكبر عددٍ شهدتهُ مجامع الفاتيكان آنذاك، وبرزَ في ذلك الحضور اتِّجاهان: اتِّجاهٌ مُجدِّد يُوافِق رغبة البابا يوحنَّا الثالث والعشرين في مُسايرة الكنيسة للعالم الحديث وتجديدِها مع العودة إلى الكتاب المُقدَّس -عندهم-، وهم الأغلب في الحضور، بينما كانت الأقليَّة ذات اتِّجاهٍ مُحافظٍ تقليدي همُّه الحفاظ على وديعة الإيمان، وضمَّ المجمع إلى أهدافِه التوفيق بين هذَيْن الاتِّجاهَيْن، ولم يشهد يوحنَّا الثالث والعشرون جميع جلسات المجمع، فقد فارقَ الحياة عام ١٩٦٣م، فانتُخِب البابا بولس السادس خليفةً له[٤٢].

وبهذا المجمع تنتهي سلسلة المجامع المسكونيَّة الكُبرى في تاريخ الديانة النصرانيَّة.

المبحث الثاني: علاقة الدولة بالكنيسة من خلال المجامع النصرانيَّة.

أحدث المنهج السياسيّ الذي اتَّبعهُ الإمبراطور قُسطنطين منذُ تولّيه الحُكم تحوُّلًا في نمط العلاقة بين الكنيسة والدولة، فبعد أنْ كانت الكنيسة مُستقِلَّة في دستورِها، وفي الوقت ذاتِه مُحارِبَة وأهلها مُطاردين، صارت في عهدِه مُؤيَّدة منصورةً من قِبَل السُّلطة العُليا في الدولة، فبدأت عهدًا جديدًا تمكَّنت فيه من تثبيتِ دعائِمها، وتعزيز انتشارها، بعد اتِّحادِ السُّلطتَيْن روحِيَّةً وزمنِيَّة، وكان من صُوَر ذلك الاتِّحاد؛ ما عُرِف بالمجامع المسكونيَّة الكنسِيَّة، التي سبقت الإشارة -في المبحث السابِق- إلى التحام السُّلطتَيْن فيها على صفةٍ لم يُعرَف لها مثيلٌ في تاريخ الكنيسة من قبل.

ولكِنَّ الاطِّلاع على تاريخِ تلك المجامع ومُلابساتِ ظروفِها، يُبيِّن مدى طُغيان السُّلطة الزمنِيَّة مُمثَّلةً في الأباطرة على السُّلطة الدينِيَّة من رجالِ الكنيسة، إذْ عكسَت الأحداث التاريخِيَّة مدى نفوذُ الدولة في قلب الكنيسة، وتدخُّلاتِها المستمِرَّة في تحديدِ دستورِها، ورسْمِ بِنائِها العقدِيّ، وفرْضِ تحيُّزاتِها المذهبِيَّة بالقُوَّة، وسأُناقِش هذهِ المسألة في عددٍ من النتائِج التي تبيَّنت من خلالِ البحث والاستقراء، وهي في المطلبَيْن الآتِيَيْن:

المطلب الأوَّل: التأثيرات المُتعلِّقة ببُنية الكنيسة الداخِليَّة، ومبادئ الإيمان النصرانيّ.

تعدَّدت تأثيرات المجامع المسكونيَّة على البناء الكنسي والبناء العقائدي، وكان من أهمِّها:

١. خضوع رجال الكنيسة لتوجُّه الأباطرة العقدي.

كانت دعوة الأباطرة إلى عقْد مجامع مسكونيَّة في عهدِهم مبنيَّة على رغبتِهم في تقرير ما اعتقدوا صِحَّته من العقائِد والأحكام، لذا حرصوا أن تكون جُلّ إجراءاتِهم في خدمةِ تلك العقائِد، ولم يرَوْا في الأساقفة إلاَّ وسائِل تُعينُهم على تحقيق مُرادِهم دون اعتبارٍ لآرائِهم وتوجُّهاتِهم، وقد ظهر ذلك التحيُّز "من الساسة" في مُجرياتِ أحداث تلك المجامع، حيثُ لجأ الإمبراطور إلى فرْضِ ميلِه العقدي على الشعب بالإقناع ثُمَّ بالقوَّة إنْ رأى ضرورة ذلك، وأقصى كُلَّ أسقفٍ يُخالِفهُ أو يرفُض مذهبه، فيُجرِّده من منصبه، ثُمَّ يحرمه من الكنيسة، وقد يصِل ذلك الإقصاءِ في بعضِ الأحيان إلى النفي خارج البلاد(٤٣).

ولم يجد كثيرٌ من الأساقفةِ بُدًّا من الخضوعِ لمُراد الأباطرة بالقُوَّة، لكِنَّ بعضهم تمرَّد على تلك السياسات وقاوم السُّلطات حِفْظًا لسلامةِ الإيمان وصِحَّة المُعتقد -بحسبهم-، وإنْ كانَ هؤلاءِ قِلَّة مُستضعفة لا اعتبارَ لأقوالِها، فالإمبراطور هو المُحدِّد للعقائِد في نهاية الأمر، حيثُ تُفرَض بموافقتِه، وتُشرَّع كقانونٍ مدنيّ بتوقيعه، ويتَّضح هذا الأمر جليًّا في سياسة "ثيودوسيوس الكبير" الدينيَّة التي انتهجها بعد تعيينهِ حاكمًا للشرق، حيث أصدرَ مرسومًا (من دون استشارة السُّلطات الكنسِيَّة، يصِفُ فيه الإيمان الذي ينبغي على جميعِ المواطنين اتِّباعه، فيأمُر بأنَّ على الجميع الاعتراف بإيمان بطرس الرسول الذي كرزهُ لأهل روما ... لأنَّ هذا الإيمان الذي يُوافِق إيمان الرُّسُل وتعاليم الأناجيل: إنَّه الإيمان الذي يعترِفُ بألوهِيَّة الآب والابن والروح القُدس)(٤٤)، وجاءت قراراته فيما بعد داعمةً لذلك المُعتقد، في نفيهِ الهراطقة بعد سلبِ كنائِسهم وتسليمها للأرثوذكسِيّين، ومحاربتِه الوثنِيَّة.

ومن أسبابِ انتشارِ مذهب نسطوريوس ورواجِه في الشرق؛ تمتُّعُه بدعم الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني وحمايته له، كما كان هذا الإمبراطور ذا تأثيرٍ في قضِيَّة أفتيشيوس فيما بعد؛ حيث سعى إلى تأييدِه ورفْضِ إدانتِه، ثُمَّ عقدَ مجمعًا وعيَّن نصير أفتيشيوس رئيسًا له ومنعَ مُخالِفه من حضورِه، فبرَّأ أفتيشيوس وحرمَ مُعارِضه، واستخدم القُوَّة ضِد من عارَض تلك القرارات(٤٥).

ومن أبرزِ أحداثِ تاريخ الكنيسة الكاشِف عن خضوع الأساقفة لمذاهب الأباطرة ما عُرِف بـ"حرب الأيقونات"، وما جرى فيها من مُنازعاتٍ مُنساقة مع تبدُّل مواقِف السُّلطة الحاكمة آنذاك(٤٦).

٢. تداعي صورة رجال الكنيسة ومكانتهم.

شهِدَت القرون الأولى ثُمّ الوسطى تراجُعًا في مكانة رجال الكنيسة وأساقفتها، بفعْلِ سياساتِ الأباطرة آنذاك، فقد تلاشت سُلطة الأساقفة بعد أنْ كانوا ذوي الكلمة العُليا في الكنيسة.

لم تكن مكانة الأساقفة في تلك القرون فاعلة تتمتَّع بنفوذٍ قوي، بل كانت صوريَّة خاضِعة في واقِعها للسُّلطات، تأتمِرُ بأمرِها، وتلزم مذاهبها وأقوالها، وتُسايِر توجُّهاتِها وأهدافها، وتجلَّى ذلك للرعايا بعد أنْ اتَّبعت السُّلطات سياساتٍ قامعة علنِيَّة، تُقصِي مُخالفيها وتنفيهم، وتعزلهم عن مناصِبِهم، وتُجرِّدهم من ألقابِهم.

وبالاطِّلاع على تاريخ الكنيسة ومُجريات الأحداث فيها يُمكِن إدراك ذلك التحوُّل السياسي على مرِّ السنين، إذْ كان من مظاهر تهميشِ شأن رجال الكنيسة عدم استشارتهم في قراراتٍ دينِيَّة تخصُّ كنائسهم، كعقد مجامع مسكونِيَّة، أو إصدار حُكمٍ بتجريمٍ أو تبديع، أو سنِّ بعض العقائِد دينًا للدولة(٤٧).

وفي عهد "ثيودوسيوس الثاني" حُكِم بقطْعِ فلافيانوس -أسقف الإسكندريَّة- لمُخالفتِه رأي الإمبراطور، وطُرِد وضُرِب حتَّى مات، وأُجبِر الأساقفة على التوقيع بالموافقة على قرارات ما عُرِف بـ"المجمع اللصوصيّ"(٤٨)، وفي عهد الإمبراطور الذي يليه؛ عُقِد مجمعٌ مسكوني خلافًا لإرادةِ بابا روما أيضًا(٤٩).

وهكذا تستمِرُّ مظاهر التهميش وانحطاطِ مكانةِ رجال الكنيسة حتَّى انتقل مركز الثقل النصراني من الشرق إلى الغرب وعُقِدت المجامع اللاتِرانِيَّة(٥٠).

٣. تلاشي صفة التعالي عن النصوص النصرانِيَّة المُقدَّسة.

يُمكِن للمُطَّلِع على تاريخ الكنيسة ومجامعها أنْ يلمِس غياب احترام الكُتب المُقدَّسة، واعتقادِ تعالِيها، إذْ عُومِلت الكُتب مُعاملة الوثائِق التاريخِيَّة التي يُؤخَذ منها ويُرَدّ، حسب مُعطياتٍ مُحدَّدة تبنَّاها رجال الكنيسة آنذاك، ومع أنَّ الأصل في التعامُل مع النصِّ -عند من يعتقد قُدسِيَّته- أن

يُجعَل معيارًا لصِحَّة العقائِد لا العكس، فإنَّ تاريخ النصارى مع كُتُبِهم تُظهِر أنَّ منهجهم يقضي بجعْل العقائِد معيارًا لصِحَّة النصّ من بُطلانِه، فإنْ وافقَ مذهبهم حكموا بصِحَّتِه، وإلاَّ ردُّوه وحكموا بفسادِه، وعلى هذا جرى تشريع كُتُبِهم ورسائِلهم وإعطائِها صفة القانونيَّة.

ولم تتضمَّن المجامع المسكونيَّة بذاتها عمليَّة تقنين النصوص المُقدَّسة، لكِنَّها كانت أساسًا بُنِيت عليه قرارات تحديد الكُتُب المُعتبرة، ونواةً لإعادةِ تركيبِ أجزاء الكتاب المُقدَّس، فقد حرصت عمليَّة الانتقاء والتنقيح على موافقتِها قانون الإيمان النيقاوي، وإبعادِ كُلِّ ما يتعارَض مع ذلك القانون، وأشرفَ على بداياتِ تلك المهمَّة الإمبراطور قُسطنطين في عهدِه بعد تكليفِه آباءَ الكنيسة بالقيام بذلك، ومِمَّا يُلاحَظ على بعضِ العقائِد، مُعارضتها لنصوصٍ كثيرةٍ لم تُقنَّن، أو أنَّها استُحدِثت دون ورودِ نصٍّ سابِقٍ يُقرِّرها ويُؤصِّلُها(٥١)، وهذا يُثبِتُ أنَّ أسبقيَّة الرأي على النص من سمات الفكر الديني النصراني على الرغم من ادِّعائِهم التحاكُم إلى النصِّ المُقدَّس واعتبارِ أسبقيَّتِه(٥٢).

٤. انعكاس الانقسامات السياسيَّة على الانقسامات الكنسيَّة العقائديَّة.

منذُ أنْ صارت النصرانيَّة دينًا للإمبراطوريَّة، وصار الإمبراطور رئيسًا للدولة والكنيسة في آنٍ واحد، ارتبطت أحوال الكنيسة بتقلُّبات الأوضاع السياسيَّة، وظهرت آثار ذلك على أتباعِ النصرانيَّة، نظرًا لخضوعِهم للسُّلطات الحاكمة وقراراتِها وتوجُّهاتِها العقديَّة، ولعلَّ أبرز مظاهر ذلك الارتباط ما وقعَ إثْر انفصالِ الغرب عن الشرق سياسيًّا، فقد تباينت رُؤى الطرفَيْن في العلاقة بين الكنيسة والدولة، حيثُ نزعَ نصارى الشرق إلى مبدأِ تقديس الحاكم الواحد باعتبارِه قيصرًا أُسقُفًا، بينما لم يُرحِّب نصارى الغرب بوصاية الدولة وتدخُّلاتِها في شؤون الكنيسة، ونتجَ عن ذلك الانفصال انقسامُ الكنيسةِ في ذاتِها إلى مركزَيْن ذوَيْ نُفوذ وسُلطات، يُنافِسُ أحدهما الآخر، وينشُد الاستئثار بالسُلطة المُطلقة، مِمَّا أدَّى إلى تحوُّل زاوية النظرِ إلى القضايا الدينيَّة والعقديَّة باعتبارِها ذات بُعْدٍ يُؤثِّرُ تأثيرًا مُباشِرًا على المصالح السياسيَّة، وتركَت هذهِ التحوُّلات آثارًا عميقةً في قلب الديانة النصرانيَّة، انتهت بانفصالٍ كُلِّي بين الطرفَيْن على الرغم من مُحاولات الإصلاح المُستمِرَّة طوال تاريخ الكنيسة.

ويُمكن القول بأنَّ أكبر آثار الانقسامات السياسِيَّة في تاريخ الكنيسة تجلَّت في مُشكلتَيْن رئيسيَّتَيْن هما: الجدل حول طبيعة المسيح، وما عُرِف بحرب الأيقونات، فقد كانت السياسِة مُحرِّكًا أساسِيًّا لمجرى أحداثهما، حيث كانت بعضُ تلك الخلافات الدينِيَّة سياسِيَّة أكثر من كَوْنِها لاهوتِيَّة.

وقد استمرّ خلاف الطوائف المختلفة، وكان من أبرز ما عمَّق حِدَّة نزاعاتهم إجراءات الأباطرة المُنحازة إلى مذهبٍ دون الآخر(٥٣).

٥. تأثُّر التصوُّرات الدينِيَّة بالاتفاقات والمُتغيِّرات التاريخِيَّة.

عُقِدت المجامع المسكونِيَّة منذُ بدايتها على مثالِ المجالس الكُبرى المعروفة في عصرِها، فمن الطبيعيّ أن تتأثَّر تلك المجامع بمُحيطِها التاريخيّ والسياسيّ والثقافي، وتتلاءم مع الإطار العام لتلك المُعطيات، لكِنَّ مكامن الخطر في تلك المؤثِّرات أنْ تُلقي بظلالِها على أصول الدين والمُعتقدات، فتُعيد قراءتها بطريقةٍ تُوافق سياقاتها الفكريَّة التاريخِيَّة، ويُؤكِّد ذلك ما وردَ في كتاب "مدخل إلى المجامع المسكونِيَّة" حيثُ يقول: (كما أنَّ للجُغرافيا أهمِّيتها في تاريخ المجامع، كذلك التاريخ بحدِّ ذاته مُهِمّ لنتائِج المجامع، فلو أنَّ المجمع الأفسسيّ تمَّ مثلًا في القرن العشرين، في العصر الذي تُطالِب فيه النساء بتحريرهِنَّ وبمُساواتِهنّ بالرجل، أو تُطالِبنَ بالكهنوت لهُنّ ... لجاءت قرارات المجمع مُختلفة بالتأكيد عمَّا حدَّدها مجمع ٤٣١ في أفسس)(٥٤)، ثُمَّ يشرحُ أسباب ذلك فيقول: (إذْ أنَّ المجمع الذي هو ابن عصره، اجتماعُ أُناس يحملون معه عواطفهم وطباعهم، ويتأثَّرون ببيئتهم، والعقلِيَّة السائِدة في عصرهم، يتأثَّر بالإطار التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والجغرافي ... وكلّ قرار يأتي بالتالي مُتأثِّرًا بهذا الوضع وهذهِ الحالة)(٥٥).

ولعلَّ ما نُوقِش في المجمع الفاتيكاني الثاني وما أصدرهُ من قرارات خيرُ مثالٍ على ذلك، على الرغم من غياب مركزِيَّة السُّلطة السياسِيَّة في تأسيس ذلك المجمع، لكنَّ مضامينه كشفت أثر توجُّهات القُوى السياسِيَّة فيها آنذاك، فقد ناقَشت علاقة الكنيسة مع الديانات الأخرى سواءً اليهودِيَّة أو الإسلام، وفتحت باب الحوار مع الآخر -كما زعمت-، وتغيَّر موقفها تجاه اليهود بعد أنْ كانوا في نظرها أعداءً للمسيح ليسوا أهلًا للتعاطُف، إذْ ضغطت عليها القُوى الدولِيَّة فاضطرَّتها إلى الاعتذار عن كُلِّ ما قاساهُ اليهود فيما عُرِف بـ"الهولوكوست النازيّ"، ثُمَّ تدرَّجت في موقفها تجاه الاعتقاد بصلب اليهود للمسيح فأصدرت وثيقةً تُبرِّئ اليهود من دمِ المسيح، بعد وثيقةٍ خفَّفت

مسؤوليَّة القتل ولم تنفِ التُّهمة، لذا تبدلَّت لُغة الفاتيكان تجاه تلك الفكرة تماشِيًا مع الرأي العام العالميّ(٥٦)، كما ظهرَ فيما ناقشتْهُ خضوعًا لما أقرَّتهُ مُنظَّمات حقوق الإنسان الدوليَّة، فقد جاءَ في بيانِ ذلك المجمع: (إنَّنا نعتبِرُ إعلان حقوق الإنسان العالميّ خطوة نحو خلْقِ مُنظَّمة شرعِيَّة سياسِيَّة للمجتمع العالمي)(٥٧) بعد أنْ أقرَّت بحقوق جميع البشر في الحياة المُحترمة وما سمَّتْه: "عبادة الله" بحسب ما يُمليه عليه ضميره، وفي إشهار دينِهم، وحُرِّية اختيارهم، ونحو ذلك من الحرِّيات على كافَّة المستويات، وشاركت المُجتمع العالميّ ثورة الانفتاح الحديث، حيثُ نادت بضرورةِ فتْحِ باب الحوار ذاتِيًّا بين الكنائِس النصرانِيَّة، وخارجِيًّا مع سائِر الأُمم، وتطوير الرؤية الكنسِيَّة لتُصبِح ذات طابعٍ مسكونيّ متكيِّفٍ مع مُتطلبَّات العصر، ومُتَّسِقٍ مع القِيَم الدوليَّة، وشريكٍ فاعِلٍ في أهمِّ قضايا العالم انطلاقًا من مبدأ اعتبار النصرانِيَّة دينَ الإنسان والسبيل الوحيد إلى الخلاص، الذي صارَ نواةً لجهودِها المبذولة في تنصير كافَّة الأُمم بلا استثناء(٥٨).

وفي قرونٍ سابقة؛ كان تقديسُ الأيقونات صورةً من صُوَر تأثُّر الكنيسة بالقُوى السياسِيَّة الضاغطة، إذْ خالفت فيها تعاليم المسيح وتعاليم تلاميذِه، وأعادت قراءةَ النصوص، وحوَّرت تفسيراتِها لتُوافق ما ذهبت إليه السُّلطات السياسِيَّة البيزنطِيَّة.

المطلب الثاني: التأثيرات المُتعلِّقة بتحوُّلات الموقف السياسيّ الجدليّ.

من أهم تأثيرات المجامع المسكونِيَّة فيما يتعلَّق بالموقف السياسي ما يلي:

١. دور الدولة في إقرار المجامع المسكونِيَّة.

لم تتمكَّن الكنيسة المُمتدَّة قبل عهد قسطنطين من جمْعِ رجالِها شرقًا وغربًا في مكانٍ واحد، حيثُ كانت تخشى من عقْدِ اجتماعاتٍ كُبرى قد تلفِتُ أنظار السُّلطات إليها، فلم تلجأ في بداياتِ تاريخِها إلاَّ لاجتماعاتٍ مكانِيَّة مُختصرة ومُتفرِّقة لمُناقشةِ أحوال الديانة ومُشكلاتِها في حدودٍ جُغرافِيَّةٍ ضيِّقة، واستحدث الإمبراطور قُسطنطين -بوصفِه رئيسًا أعلى للكنيسة- مفهوم المجمع المسكوني، إذْ ارتأى أنْ يقضي على كُلِّ أسباب الشقاق وبوادر الفتنة التي قد تُؤثِّر على قُوَّةِ حُكمِه واستقرارِ دولتِه، وتعامَل مع الخلافات الدينِيَّة النصرانِيَّة كأيِّ شأنٍ عام من شؤون الدولة المدنِيَّة وأنظمتِها، فاستقرار الكنيسة ينعكِسُ حتمًا على استقرار الدولة ووحدتِها، لذا اعتقد أنَّ من حقِّه التدخُّل في جميعِ شؤونِها، وحظي بدعمِ وتأييد كافَّة أساقفة الكنيسة آنذاك.

وكانت هذهِ المُبادرة من قُسطنطين تأسيسًا لشكلٍ جديد من الاجتماعات الدينيَّة النصرانيَّة، على مُستوى أوسع يضُمُّ جميع مُمثِّلي الكنائِس في كُلِّ أرجاءِ المعمورة(٥٩)، وارتضى أن يُنشئه على نسقِ الاجتماعات الرومانيَّة الكبرى آنذاك، مع حرْصِه على حضورِها، وإدارةِ جلساتِها، ليضمن بقاءَها تحت سيطرته، وليُشرِف على قراراتِها وأحكامِها(٦٠)، وقد خضعَ له الأساقفة، واستسلموا للواقع السياسي الجديد الذي فُرِض عليهم، واستحسن أغلبهم استئثار الإمبراطور بالتصرُّف في شؤون الكنيسة وبرئاسةِ المجامع وتنظيمها.

٢. إضفاء القداسة على الحاكم، باعتبارِه مبعوث الإله.

يختم المُؤرِّخ الأسقف "يوسابيوس القيصري" كتابه بالحديث عن قُسطنطين، فيقول عن حادثة تولّيه لحُكم الإمبراطوريَّة يقول: (إنَّ إله الكُلّ المُتسلِّط الأعلى على كُلِّ المسكونة، أقام بإرادته قُسطنطين ... ليكون حاكمًا ومُتسلِّطًا، حتَّى أنَّه بينما ارتقى الآخرون هذا المنصب الرفيع باختيارِ زُملائِهم البشر، كان هو الوحيد الذي لم يستطِع أيّ بشرٍ الافتخار بأنَّه كانت له يدٌ في تنصيبه)(٦١)، ولم يعتبر قُسطنطين نفسهُ حاكمًا مدنيًّا للإمبراطوريَّة فحسب، بل اعتقد أنَّهُ مُفوَّضٌ من الإله لحُكْمِ الأرضِ وتدبيرِ شؤونِها، وأنَّهُ منصورٌ مُؤيَّدٌ من قِبَل الربّ، فانطلقَ في قراراتِه من مبدأِ كونه "الملك الرسول"، وترتَّب على ذلك إيمانُه بأحقِّيتهِ في التدخُّل في شؤون الكنيسة، ومسؤولِيَّتِه الكُبرى في الدفاعِ عنها، والذودِ عن ديانةِ المسيح -حسب زعمه- وتطهيرِها من الهرطقات(٦٢).

ومن جهةٍ أُخرى صارَ النصارَى يُضفون طابعًا مُقدَّسًا على الإمبراطور إذْ يرون فيه رئيسًا للطائفة النصرانيَّة، (فهو موسى الجديد أو داود الجديد)(٦٣)- عندهم-، ولذا لم يُعارِضوا أيَّ قرارٍ أو مُبادرةٍ جرت على يديه بل رحَّبوا بها واعتقدوها وحيًا ووصايا إلهيَّة، كما أشارَ إلى ذلك "أثناسيوس" حين ذكره لمجمع نيقية، فقال: (ما قرَّره الله في مجمع نيقية يبقى إلى الأبد)(٦٤)، وفي هذا بيانٌ لما اعتقدُه النصارى في شأنِ تلك المجامع ورُؤسائِها الأباطرة، حيث وصف كثيرٌ من اللاهوتيِّين النصارى قراراتهم بأنَّها قرارات إلهيَّة من هدي الروح القدس.

وقد استغلّ الأباطرة هذا المفهوم فوظَّفوه لخدمةِ مصالحهم وما يُعزِّزُ نفوذِهم، ولم يُفكِّروا -في كثيرٍ من الأحيان- في استشارةِ الأساقفة أو طلب موافقتِهم قبل القيام بأيّ أمرٍ يتعلَّقُ بشؤون الكنيسة، مِمَّا تسبَّب في مشكلاتٍ جاوَز ضررها وحدة الكنيسة من الخارج إلى دستورِ إيمانِها ومُعتقداتِها، وكان همُّ الأباطرة الأكبر في أغلب الأحيان ينزع إلى تحقيق المطامع السياسِيَّة، وكسب المصالح الشخصِيَّة على حساب جوهر الديانة ونقائِه، ووحدةِ الإيمان وسلامة الاعتقاد، فلم يتردَّدوا في ذلك أو يتراجعوا بعد بيان فسادِ ما قرَّروه.

٣. التأثير الكهنوتي والتشريعي والتنفيذي للدولة الرومانِيَّة في المجامع المسكونِيَّة.

لم تكن المجامع المسكونِيَّة في نظر الأباطرة مُنذ بدايتها شأنًا دينيًّا قط، بل اعتُبِرت من الشؤون الإداريَّة الخاضعة للسُّلطات المدنِيَّة، تُشرِف عليها أعلى سُلطات الدولة بدءًا بالإمبراطور ثُمَّ أُمرائِه ووزرائِه، لذا يتبيَّن من خلال استقراء تاريخ تلك المجامع وتفاصيل أحداثِها استئثار السُّلطة بقراراتِ عقدِها وتحديدِ زمانِها ومكانِها، ثُمَّ الدعوة إليها دون الرجوع إلى رئيس أساقفة الكنائِس أو اعتبارِ موافقتِه من عدمِها، بل ثبت أنَّ بعض المجامع عُقِدت خلافًا لرغبتِه، كما حصلَ في مجمع خلقدونية، ويُؤكِّد ذلك ما أورده "حنانيًّا كسَّاب" إذْ يقول: (إنَّ المجامع المسكونِيَّة السبعة دُعِيت إلى الاجتماع بأمرِ ومشيئةِ الملوك والحُكَّام ذوي السُّلطة المدنِيَّة، وبدون معرفةِ البابا على الأقل من جهة المجمع القُسطنطيني الأوَّل، وبدون استشارته عند دعوةِ المجمع النيقاوي الأوَّل، وخلافًا لإرادتِه التي صرَّح بها -على الأقلّ- عند دعوة المجمع الخلقدوني)[٦٥]، ثُمَّ يُعقِّب بأنَّ ذلك كُلّه (البرهان التاريخي أنَّ المجامع المسكونِيَّة كان في الإمكان دعوتها وعقدها بدون معرفة ورضا كرسي روما)[٦٦].

ولضمانِ سيْرِ جلسات أيّ مجمع ومُداولاتِه وإصدار قراراتِه وفق مُعتقد الإمبراطور[٦٧]؛ حرص الأباطرة على حضور جلسات المجامع، وتصدَّروا وحاشيتهم مكان الاجتماع، وفوَّضوا من ينوب عنهم حالَ غيابِهم.

٤. تأسيس الدولة الرومانِيَّة للعقائد النصرانِيَّة.

لقد تبيَّن من خلال ما سبق من بحثٍ في التأثير السياسي في المجامع الكنسِيَّة، أنَّ الدولة الرومانِيَّة كانت المُؤسِّس الحقيقيّ للمنظومة العقائِديَّة النصرانِيَّة، (ففي المجامع الأولى تمَّت

صياغة العناصر الجوهريَّة الأساسِيَّة للعقيدة المسيحِيَّة)[٦٨]، وحدَّدت هذهِ المجامع -برئاسةِ الأباطرة وانحيازهم المذهبِي- دستور الإيمان اللاهوتي العقائدي الذي يُشكِّل جوهر الديانة النصرانِيَّة في صورتها الحالِيَّة، فهي نواة البناء النصرانيّ، والمعيار لصِحَّة وسلامةِ المُعتقد، حتَّى ضُمَّت إلى الأناجيل في المنزلة[٦٩].

وفي المبحث التالي ذِكْرٌ لبعض الأُسُس التي أرستْها هذهِ المجامع في البناء النصرانيّ العقدي.

المبحث الثالث: التأثيرات اللاهوتِيَّة السياسِيَّة للمجامع الكنسِيَّة على النصرانِيَّة.

ظلَّت العقائِد النصرانِيَّة مُفتقِرة إلى البناء المُنتظِم المُحكم، إذْ لم تعتمد على قواعد وأصول معياريَّة لتأسيسِ بنية عقدِيَّة، بل اتَّسمت الدعوة مُنذ بدايتِها بطابعٍ فردِيٍّ يخضعُ إلى مفاهيم ذاتِيَّة لتعاليم المسيح -المُتداولة- يتبنَّاها رجل الكنيسة في معزلٍ عن أقرانِه في عصره، حتَّى جاءَ عصرُ المجامع في القرن الميلاديّ الرابع، فبدأت مرحلة جديدة لتحديدِ بوصلةِ الإيمان، وشرَعَ الأساقفة تحت إشرافِ الأباطرة بصياغة العقائِد في بناءٍ مُنتظم ليُشكِّل دستورًا يُمكِن اعتباره مرجعِيَّة ينطلق منها الرأي، ويعتمِدُ عليها الحُكم، وتُحدَّد بها معالم الديانة.

واكتملَ بناءُ المنظومة اللاهوتِيَّة العقائِديَّة من خلالِ تلك المجامع المسكونِيَّة الكنسِيَّة وقراراتها، حيثُ ساهمت في وضْع اللبِنَات الأولى للبناء العقدي أوَّلًا، ثُمَّ تطوير المفاهيم، وإعادة صياغتها، وإرساءِ مُرتكزاتِها بشكلٍ تدريجيّ تراكمي، في إطار زمنيٍّ يمتدُّ لقرون طويلة، خاضِعٍ لظروف التاريخِ المُتغيِّرة على كافَّة مُستوياتِها زمانِيَّة ومكانِيَّة واجتماعِيَّة وثقافِيَّة، وقد بلغت التأثيراتُ اللاهوتِيَّة للمجامع المسكونِيَّة من العُمْقِ حدًّا جعلَ هذهِ المجامع عمودًا من الأعمدة التي قامت عليها النصرانِيَّة.

وسيُناقِش هذا المبحث أبرز التأثيرات اللاهوتِيَّة لتلك المجامع، من خلالِ المطلبَيْن الآتِيَيْن:

المطلب الأوَّل: الأبعاد العقدِيَّة.

إنَّ الهدف الأوَّل الذي عُقِدت من أجلهِ المجامع المسكونِيَّة منذُ بدايتِها؛ هو مناقشة قضايا العقيدة واللاهوت وبحْثُها والفصْلُ فيها، خاصَّةً في المجامع الأولى التي استنهضتْها خلافاتٌ لاهوتِيَّة عقدِيَّة شاعت في الأوساط النصرانِيَّة وازدادت حِدَّتُها مع انتشارِها، لذا فإنَّ النتائج الحتمِيَّة للمجامع المسكونِيَّة تتَّصِلُ لزومًا بالقضايا العقدِيَّة أيًّا كانَ موضوعُها، لكِنَّ العقيدة في المسيح ′

نالت الصدارة في دائِرة الاهتمام الكنسي، حيثُ مثَّلت المركز في كثيرٍ من المجامع المسكونِيَّة مُنذ الدعوة إليها حتَّى إصدارِ قراراتِها.

١. العقيدة في المسيح ′ "الكريستولوجيا".

اتَّسمت النظرة إلى المسيح ′ منذُ عصر الرُسُل بالضبابِيَّة، وتعدَّدت التصوُّرات حوْل بشرِيَّتِه، وأُثقِلت شخصِيَّتهُ بصفاتٍ بلغت فيها حدًّا جاوزت حدوده البشرِيَّة نتيجة ما امتلأت بهِ سيرته من المُعجزات، وزامَن اتِّساع مدى الدعوة النصرانِيَّة ازدياد التصوُّرات المُتباينة في المسيح ′، حتَّى طغت دعوة بولس التي بشَّرت بلاهوتِه، وانقسم النصارى إلى فريقَيْن، فريقٌ يُؤمِن بألوهيَّة المسيح ′، وآخرٌ يُنكِرُها، ودُعِيَ إلى المجمع المسكونيّ الأوَّل لفضِّ النزاعِ بين الفريقَيْن، ثُمَّ انتقلَ النقاش إلى مستوى أضيْق، يبحثُ في لاهوت المسيح بعد الإقرارِ بألوهِيَّته، **لذا يُمكن القول بأنَّ أبرز ما نُوقِش في تلك المجامع في شأنِ المسيح ′ مسألتان، هما: ألوهِيَّة المسيح ′ ومساواته بالآب، وجدلِيَّة الطبيعة والطبيعتَيْن في لاهوت المسيح.**

أ- ألوهِيَّة المسيح ′ ومساواته بالآب.

لقد تبلورت الرؤية البولسِيَّة في المسيح ′[٧٠] في قرارات المجمع المسكونيّ الأوَّل، إذْ أُضفِيَ على تلك الرؤية صفة قانونيَّة، واعتُبِرت أساسًا يقوم عليه بناء العقيدة النصرانِيَّة، فبعد أنْ شاعت دعوة بولس في أنحاءِ الإمبراطوريَّة، وكثُر عددُ أتباعِها تضاءل الوجود التوحيديّ المُتمسِّك برسالةِ المسيح ′، وقد شكَّل دعم السُّلطات المدنِيَّة أكبر رافِدٍ لاتِّساعِ المدِّ البولسي، واعتبارِه تمثيلًا رسمِيًّا لدعوةِ المسيح ′.

واستمرَّت -مع ذلك- بعضُ الآراء المُناهِضة لمبدأ ألوهِيَّة المسيح ′ في الظهور خلال القرون الأولى في بعْضِ مناطق الإمبراطوريَّة، ومن أشهرها الحركة الآريوسِيَّة التي قادَها آريوس -الكاهن الإسكندريّ- وجاوزَت حدود منطقتِه إلى مناطِق أُخرى، واشتعل الصراع بينه وبين مُندِّدي دعوتِه باعتبارِها بدعة هرطوقِيَّة، إذْ كانَ يرفُض مبدأ المساواة بين الله الآب والمسيح الابن في الجوهر، ويرى المسيح مخلوقًا غيرَ أزليّ، وأنَّه خاضِعٌ للتغيُّر، خُلِق من العدم بإرادةِ الآب، وهو أوَّل المخلوقات وأسماها، والله وحده هو الخالق الأزلي، فأكَّد على مبدأ الدونِيَّة -أو الخضوعِيَّة الائتمارِيَّة-، مُستنِدًا إلى أدِلَّة من تعاليم المسيح ′.

ولمَّا عُقِد المجمع بدعوةِ ورئاسة الإمبراطور قُسطنطين، تبنَّى الرأي المُعارِض لآريوس في نهاية المجمع(٧١)، وألزم الجميع بالتوقيع عليه، وهدَّد بمُعاقبة من عارَضه، لذا وقَّع الأغلبيَّة على القرارات ولو على مضض خوفًا من العقاب أو فُقدان المناصِب والرئاسات، وأحرَق المجمع -بإشارةِ مُعارضي آريوس وتأييدِ قسطنطين- كُتب آريوس(٧٢)، وأُصدِرت هذهِ القرارات كقوانين إمبراطوريَّة، وجاءَ نصُّ القرارات مُؤكِّدًا ألوهِيَّة المسيح الابن، واتِّحاده مع الآب في الجوهر، وأزليَّته ونفي خلْقِه، ومِمَّا وردَ فيه: (نؤمن بإلهٍ واحد، آب ضابط الكُلّ، خالِقُ كُلّ شيء، ما يُرى وما لا يُرى، وبربٍّ واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود من الآب ومن جوهرِ الآب، إلهٌ من إله، نورٌ من نور، إلهٌ حقّ من إلهٍ حقّ، مولودٌ غيرُ مخلوق، مُساوٍ للآب في الجوهر، الذي بهِ كان كُلُّ شيء ما في السماء وما على الأرض، ... وكلُّ من يقول أنَّهُ كان وقتٌ لم يكُن فيه ابن الله، أو أنَّهُ قبل أنْ يُولَد لم يكُن، أو أنَّهُ خُلِق من العدم، أو أنَّهُ من جوهرٍ يختلِفُ عن جوهر الآب أو طبيعتِه، أو أنَّهُ مخلوق، أو أنَّهُ عُرضة للتغيُّر والتبدُّل فالكنيسة الرسولِيَّة الجامعة تبسل كُلَّ من يقول هذهِ الأقوال)(٧٣).

وسُمِّيت قرارات المجمع المسكونِيّ الأوَّل "دستور الإيمان النيقاوي"، الذي اعتُمِد فيما بعد أصلًا من أصول الاعتقاد المُتَّفق عليها في كُلِّ الكنائِس النصرانِيَّة، على الرغم من كُلِّ ما بينها من الاختلافات، واعتبر مُؤرِّخو الكنيسة هذا المجمع أرْفَع المجامع (لأنَّه قانون القوانين، وهو معيار الأرثوذكسِيَّة ومقياسها)(٧٤)، وكانَ نصُّ الحرم المُتعلِّق باعتقاد آريوس التوحيديّ وأتباعه سببًا في عزوف أبناء الديانة عن تبنِّي هذا الاتِّجاه، على الرغم من استنادِ آريوس إلى نصوصٍ من تعاليم المسيح في الكُتُب المُقدَّسة -آنذاك-(٧٥)، وافتقار الطرف الآخر للأدِلَّة المُؤيِّدة لرأيهم، ويشهد على ذلك "ويتلر -المُؤرِّخ الفرنسي-" في كتابه، فيقول: (كانت تكْمُن الصعوبة في العثور على نصٍّ يُمكِن أنْ يُثبِّت مبدأ التثليث الإيمانيّ بالاستعانة بعباراتٍ مأخوذة من الكتاب المُقدَّس، وبوجهٍ خاصّ أنْ يُعرِّف التماثُل بين الآب والابن)(٧٦)، بعد أن أشار إلى أنَّ العقيدة الآريوسِيَّة (قائمة بصورة حاذقة على نصوص توراتِيَّة تُقدِّم الآب بوصفِه وحده إلهًا حقيقِيًّا، في حين أنَّ المسيح يُدعَى فيها ربًّا وحسب)(٧٧).

وظلَّت الآريوسيَّة مع كُلِّ ذلك صامدة، ونالت دعمًا من السُّلطات الزمنيَّة بعد تبدُّل موقِف الإمبراطور قُسطنطين، وعفوِه عن آريوس وأتباعِه، ودعوتِه إلى القسطنطينيَّة، وإعادتِه إلى منصِبه، لكِنْ دون الدعوة إلى مُراجعةِ الإيمان النيقاوي، ثُمَّ مرَّت تلك الحركة بمراحِل مُتباينة صعودًا ونزولًا حسب توجُّهات الأباطرة حتَّى كادت في بعضِ مراحلها أن تُصبِح دينًا للإمبراطوريَّة(٧٨)، وعزا مُخالفو عقيدة آريوس ذلك الانتصار المُتكرِّر إلى ذكاءِ مُؤسِّسها وحماسِ أتباعِها(٧٩)، لكِن يظهر أنَّ السبب الأكبر لانتصارها يعودُ إلى كونها أقرب إلى أحكام العقلِ والمنطق، فضلًا عن قُوَّة مُستندِها في النصوص المُقدَّسة عند النصارى، لكِنَّ الفاعِل السياسِيّ مُمثَّلًا بالأباطرة، كان من أسباب تداعيها وضعف تأثيرِها، على الرغم من تاريخِها الطويل وانتشارِها الواسِع، وعن أثر هذا الفاعل السياسي في مبادئ الإيمان يُعلِّق "بول تلش"، فيقول: (دخلت السياسة في الصراع بشأن التثليث، وبذلت مُحاولات لإيجاد طريقة عمليَّة لحلِّ المشكلة بدون الدخول إلى الأعماق النظريَّة، هذه الطريقة كانت هي طريقة الانتقائيَّة الرومانيَّة، التي كانت تُشبِه براجماتيَّتِنا الأمريكيَّة)(٨٠)، وهو ما يُشِير إلى سعي السُّلطات السياسيَّة وراء مصالحها الذاتيَّة دون الاهتمام بجوهر الاعتقاد ومضامينه، فكان أغلبهم يجهل الفروق العقائديَّة بين الأطراف، وهكذا كُتِب البقاء لدستور الإيمان النيقاوي حتَّى العصر الحاضر(٨١).

ب- جدلِيَّة الطبيعة والطبيعتَيْن في لاهوت المسيح.

يُعدُّ الجدل اللاهوتي حول شخصِيَّة المسيح ′ من أكبر الآثار التي خلَّفتْها المجامع المسكونيَّة، إذْ تفرَّع الخلاف النصرانيّ بعد المجمع المسكونيّ الأوَّل إلى قضايا لاهوتيَّة تفصيليَّة مُتعلِّقة بما يُسمَّى المسيح الابن -تعالى الله عمَّا يقولون-، وكانت من أهمِّ أسبابِ الانقسام الكنسي بين الشرق والغرب، فقد امتدَّ الصراع العقدي دون الوصول إلى حلٍّ لتسويتِه، وجمْع كلمة الكنيسة على قولٍ واحد، على الرغم من المُحاولات المبذولة لأجلِ هذهِ الغاية، وقد ظهر في الكنيسة تيَّاران مُتضادَّان، يُؤمن أحدهما بطبيعةٍ واحدةٍ للمسيح ′ بعد التجسُّد وهي الطبيعة الإلهيَّة، ويُسمَّى هذا الاتِّجاه "المونوفيزيّ"، بينما يُؤمن الآخر بطبيعتَيْن ثابتتَيْن للمسيح ′ إلهيَّة وبشريَّة حتَّى بعد تجسُّدِه، ويُسمَّى بالاتِّجاه "الديوفيزيّ"، وعُقِدت لأجل هذا الخلاف مجامع محلِّيَّة ومسكونيَّة كان أهمُّها: مجمع خلقدونيَّة الذي انتصر للديوفيزيَّة، فجاءَ في نصِّ قراراته: (وإذْ نتَّبِع الآباء القدِّيسين نُعلِّم برأيٍ

واحد أنَّ الابن "ابن الله" ربُّنا يسوع المسيح يجب الاعتراف بهِ أنَّهُ هو نفسه واحد، أي تامٌّ في اللاهوت، وتامٌّ في الناسوت، إلهٌ حقّ وإنسانٌ حقّ، ذو نفسٍ عاقلةٍ وجسد، مُساوٍ للآب في اللاهوت، ومُساوٍ لنا في الناسوت ...)[٨٢]، ثُمَّ فصَّل مُجمَل هذا المُعتقد: (يسوع المسيح الابن الوحيد "لله" يجب الاعتراف به أنَّه بطبيعتَيْن[٨٣] مُتَّحدتَيْن بلا اختلاط ولا تحوُّل ولا انقسام ولا انفصال، وهذا الاتِّحاد لم يُلْغِ التمييز بين الطبيعتَيْن، بل إنَّ الطبيعتَيْن مع حفْظِ كُلٍّ منهما خصائِصها، فقد اتَّحدتا في شخصٍ واحد غير مُنقسم أو مُنفصلٍ إلى شخصَيْن)[٨٤]، وكأيِّ مجمعٍ مسكونيّ هدَّد كُلَّ من يُخالِفه[٨٥].

وعظُم الشقاق في أعقاب هذا المجمع، ولم تُفلِح أيُّ مُحاولةٍ توفيقِيَّة قُدِّمت للأطراف المُتنازِعة، وزاد التدخُّل السياسِيّ -مُمثَّلًا بالأباطرة- عُمْقَ هذا الصراع واتِّساع الهوَّة التي باعدَت بين الشرق والغرب من جهة، وبين الكنائِس الشرقِيَّة من جهةٍ أُخرى، وتشعَّب الخلاف في لاهوت المسيح إلى القول بالمشيئة والمشيئتَيْن مِمَّا ضاعَف أسباب الفرقة بين الطوائِف النصرانِيَّة، وكانت بدعةً مدعومةً من أحد الأباطرة غايتها تخفيف حِدَّة الصراع، ومُحاولة التوفيق بين الأطراف، لكِنَّ نتائِجها جاءت بصورةٍ مُعاكِسةٍ لتلك الغاية، وما زالت الكنيسة تُعاني من هذا الانشقاق ولم تصِل إلى اتِّفاقٍ أو حلٍّ جامِع فيه.

ويُثبِّت هذا الصراع في مُجمِله عقيدتا الاتِّحاد والتجسُّد البولسِيَّة[٨٦].

٢. تكريس مبدأ التثليث "الثالوث المُقدَّس".

لم يكتمل أساس البناء العقديّ النصرانيّ إلاَّ بعد البحث في لاهوت الروح القُدس، ولانشغال الكنائس بما يتعلَّق بلاهوت المسيح لم يُلتَفت إلى ما دونه من المسائِل، وأعني: كُلّ ما يتعلَّق بالروح القُدس، لكِنَّ مُناقشات المجمع المسكونيّ الأوَّل وقراراته، أدَّت إلى طرحِ قضِيَّة الروح القُدس، حيثُ ظهرَ من يرفُض الاعتراف بألوهِيَّتِه ويراهُ مخلوقًا أقلّ من الآب والابن، وكثرت التساؤلات حول ماهِيّته وعلاقته بالآب والابن، ويُعلِّق كتاب "المجمع المسكوني الثاني" على ذلك، فيقول: (ولمَّا لم يكُن ثمَّة مرجعٍ لاهوتيّ عقائِديّ وشرحٍ كنسيٍّ واضحٍ مُفصَّل، اعتبر كُلٌّ منهم أنَّ نظرِيَّته هي الأصحّ، ورفضَ أيَّ مُحاولةٍ للتقرُّب من وجهةِ نظر الأكثرِيَّة في الكنيسة)[٨٧].

لقد أُضِيف إلى الجدال الكنسي بُعْدٌ جديد، وسَّع دائِرة الخلاف، وفتح أبوابًا لمُناقشاتٍ ألجأت الإمبراطور إلى حسْمِها من خلالِ مجمعٍ مسكونيّ، اعتُبِر مُكمِّلًا لدستور الإيمان النيقاوي، ففرضَ

مبدأ ألوهِيَّة الروح القُدس، ودُحِضت جميع الأقوال المُخالِفة له، فكان مِمَّا وردَ في دستورِه، بعد فقرات دستور نيقية -الذي أوردَ الإيمان بالروح القُدس مُجملًا مُبهمًا، ففُصِّل ووُضِّح في هذا المجمع-: (ونُؤمن بالروح القُدس، الربّ المُحيي، المُنبثِق من الآب، الذي هو مع الآب والابن مسجودٌ له ومُمجَّد ...)[٨٨]، وبهذهِ الإضافة اكتمل الثالوث المُقدَّس عند النصارى[٨٩]، واعتُمِد مع الدستور النيقاوي أساسًا لمُعتقد كافَّة المجامع المسكونِيَّة والكنائِس النصرانِيَّة، فاتَّفق النصارى على ألوهِيَّة الروح القُدس وأنَّهُ غيرُ مخلوق، وأنَّه مساوٍ للآب والابن في الجوهر وسائر الصفات الإلهِيَّة، ومُشارِكٌ في الخلق وفي تدبير الخلاص.

وتوَّلدَ عن هذا الاعتقاد فيما بعد صراعاتٌ أُخرى كانت من أسباب الانشقاق بين الكنائِس الشرقِيَّة والغربِيَّة، إذْ أشكلت عبارة "المُنبثِق من الآب -أي: خارجٌ منه-" على بعضِ النصارى، وزيدت كلمة "والابن" بعدها -في القرن الثامن-، وصارت هذهِ الكلمة من دستور كنيسة روما الغربِيَّة "الكاثوليكِيَّة"، بينما التزم الشرق عبارات دستور نيقية، ولم يصل الطرفان إلى اتِّفاق حتَّى الآن[٩٠].

المطلب الثاني: البعد التشريعي التنظيمي .

جاوزَ تأثير المجامع المسكونِيَّة إطار العقيدة إلى مجالاتٍ أُخرى، ساهمت في تطويرِها، أو تغييرِ أصولِها، أو تحوُّلٍ في توجُّهاتِها، ونحوِ ذلك مِمَّا ظلَّت النصرانِيَّة خاضِعةً له، أو تُعاني من تبِعَاتِه حتَّى وقتنا هذا، ومن تلك الأبعاد؛ البُعد التشريعي والتنظيميّ والسياسِيّ، حيثُ طالت التأثيرات جوانب من هذهِ الأبعاد، وكانت أساسًا في تغييرِها وتبدُّلِها، **ومن أبرزِ تلك التأثيرات:**

١. **ضياع النسخة الأصلِيَّة من الإنجيل.**

يزعم النصارى أنَّ المسيح ′لم يُسلِّمهم وحيًا سماوِيًّا متلُوًّا أو مكتوبًا[٩١]، بل كان إنجيلُه هو ذاتهُ وسيرته وتعاليمه الشفهِيَّة التي تناقلها التلاميذ من بعده، ولم تُكتَب إلاَّ بعد ظهور الحاجة إلى كتابتِها، ولأنَّ التلاميذ والرُّسُل حملوا الإنجيل ووصاياه، تساوت وصاياهم مع وصايا الربِّ نفسه[٩٢].

وبدأ آباء الكنيسة بتدوين شهاداتهم -أو ما يُعرَف بـ: اقتباسات الآباء- في القرن الميلاديّ الثاني، وكانت تلك التدوينات -الإنجيلِيَّة- تحوي شذراتٍ من أقوالِ المسيح وأمثاله ونبوءاتِه، وبعض

المشاهد من حياتِه، كُلٌّ بحسبِ نظرتِه الشخصِيَّة للروايةِ وتوجُّهِه اللاهوتيّ الخاصّ، ثُمَّ اعتنت بقضايا الدعوة والإيمان والردّ على حُجَج الخصوم، ثُمَّ كثرت الروايات، ودُوِّنت سرديَّات مُسهبة لسيرةِ المسيح وتاريخِه(٩٣)، مع المواعظ التعليميَّة، وأقوال المسيح وتعاليمه، بتوجُّهٍ لاهوتي دعوي، وكانت الأناجيل الأربعة "متَّى ومرقس ولوقا ويوحنَّا" من أكثر الكتابات شيوعًا، وفي القرن الرابع صار قانون أثناسيوس الرسولي في الكتاب المُقدَّس هو المُعتمد الذي نالَ الاعتراف من جميع الكنائِس، وثُبِّتت قانونيَّته، فاعتُمِد مصدرًا لسلامة العقائِد وصِحَّتِها، ويحتوي على الأناجيل الأربعة وأعمال الرُسل والرسائِل ورؤيا يوحنَّا(٩٤)، وتروي بعض المصادر(٩٥) أنَّ ذلك قد جرى بعد مجمع نيقية المسكوني(٩٦)، فقد أُمِر بتحديد الكُتب المُعتبرة من الكتابات النصرانيَّة الإنجيليَّة -لتوحيد النصّ-، ورُفِض ما عداها مِمَّا يُخالِف دستور الإيمان النيقاوي حيثُ جُعِل هذا الدستور أصلًا ومعيارًا للقبول(٩٧)، فتمَّ ذلك باختيار كُتُب العهد الجديد، وإحراق ما عداها، ومنها تعاليم آريوس(٩٨).

لقد حاوَل النصارى بما فعلوه أنْ يهربوا من حقيقةِ ضياع الإنجيل الأصلي للمسيح ′ الذي تبيَّن لبعضِ الباحثين أنَّهُ الأصل الذي اقتَبس منه التراث الشفهي والأناجيل المكتوبة فيما بعد، وعُرِف لدى الباحثين والنُقَّاد باسم "Q" -اختصار كلمة: Quelle الألمانِيَّة، وتعني: المصدر-، وفي كتاب "الإنجيل المفقود" يُشِير بيرتون إلى هذا المصدر بوصفِه مكتوبًا من قِبَل جماعةٍ آمنت بالمسيح بطريقةٍ مُغايِرة عمَّا كان عليه حال النصارى فيما بعد، فيقول عنهم: (لم يعتبروا يسوع "مسيًّا" أو المسيح، ولم يأخذوا تعاليمه على أنَّها حُكمٌ خلاصيّ على اليهودِيَّة، إنَّهم لم يعدُّوا موته مُقدَّسًا أو حدثًا مأساوِيًّا، ولم يتخيَّلوا حتَّى أنَّهُ قام من بين الأموات ... بدلًا من ذلك؛ عدُّوه مُعلِّمًا جعلت تعاليمه العيش بحيويَّة في أزمنة مُضطرِبة أمرًا مُمكِنًا، ولذلك لم يجتمعوا كي يتعبَّدوا باسمه، أو يُمجِّدوه كإله، أو ليحتفلوا بذكراه في تراتيل وصلوات وطقوس، إنَّهم لم يُشكِّلوا عبادة المسيح كتلك العبادة التي انبثقت وسط التجمُّعات المسيحِيَّة المألوفة لدى قراءة رسائِل بولس، أُناس "ك" كانوا أُناس يسوع وليسوا مسيحِيِّين)(٩٩)، وهذا الوصف دالٌّ على أنَّ مُعتقد أولئك مُخالِف لما استقرَّت عليه النصرانِيَّة.

ويُشِير " وليم باركلي" في حديثِه عن الأناجيل الإزائيَّة "البشائِر المُتَّفقة" -متَّى ولوقا ومرقس- إلى المادَّة الواردة عند متَّى ولوقا دون مرقس التي تحتوي على تعاليم المسيح، فيقول: (كلاهُما أخذَ من مرقس رواية الأحداث في حياة يسوع، لكِنَّهما أخذا رواية التعاليم من مصدرٍ آخر)[١٠٠]، وذكر قرينةً تدُلُّ على ذلك، فقال: (أنَّ ٢٠٠ عددًا في متَّى تتشابه مع نظيرها في لوقا، وهذه مُختصَّة بتعاليم يسوع)[١٠١]، ثُمَّ أردفه بتساؤلٍ جوهريّ عن مصدرهما، فقال: (نحن لا نعرِفُ المصدر الذي استَقَيَا منهُ هذهِ التعاليم، ولكِنَّ عُلماء الكتاب المُقدَّس يعتقدون أنَّ هُناك كتاب يجمعُ تعاليم المسيح، ويرمزون إليه بحرف "ك" وهو يُشِير إلى كلمة يونانيَّة معناها "المصدر")[١٠٢]، وفي مُقاربةٍ أُخرى فإنَّ هُناك من يقول: (إنَّ متَّى هو الذي جمعَ أقوال يسوع، وكتبها باللُّغة العبريَّة، وصار منها المصدر الأوَّل الذي استقى منه كتاب البشائِر تعاليم يسوع)[١٠٣].

وإمعانًا من الكنيسة في تكريسِ تحديدِها دون غيرِهِ؛ جاءَت قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني مُؤكِّدةً أمانة الأناجيل الأربعة، وسلامتها واعتبارِها وحيًا إلهيًّا من الروح القدس، على الرغم من تحفُّظاتِهم على العهد القديم، واعتقادهم أنَّه يتضمَّن معاني باطلة[١٠٤]، وحتَّى هذهِ الأناجيل الأربعة يستحيل الوصول إلى نصِّها الأصلي في الوقت الحالي[١٠٥]، لذا يُمكِن الجزم بضياعِ أصلها الأوَّل إلى جانب اندثار إنجيل المسيح[١٠٦].

٢. إعادة قراءة النصوص الدينيَّة، والانفتاح على أسئلة العصر الحديث.

وجد النصارى أنفسهم في مواجهةِ تحدِّياتٍ كُبرى أحدثتها تطوُّرات العالم الحديث، وتغيُّراته المُتتابعة، إذْ أدركوا عجْزهم عن مواكبةِ التقدُّم الحضاري السريع، وضرورةِ تجديدِ ديانتهم للخروج من عُزلتِها، واستحداثِ نمطٍ فكريّ جديد يتَّسِقُ مع مُجريات العصر، ويُجيب عن أسئلتِه، وظهرت تلك الدعوة التجديديَّة ظهورًا جليًّا في "المجمع الفاتيكاني الثاني"، الذي اعتبرَ مُناقشةَ مهمَّةِ الكنيسة هدفًا مركزيًّا في محاورِ جلساتِه، وجعلَ من الإنسانِ وقضايا الإنسانيَّة مُنطلَقًا لحوارٍ جديد مُنفتِحٍ على العصر، ومن أجلِ ذلك تبنَّى مناهِج مُستحدثة لقراءة النصوص الدينيَّة، والعقائِد الإيمانيَّة تُلائِم ما عُرِف حينئذٍ من العلوم الإنسانيَّة المُتنوِّعة، لإنتاجِ مُقارباتٍ توفيقيَّة تجمع بين تلك العلوم وقضايا الدين، فيُجيب عن أسئلةِ الجيل، ويلبِّي حاجاتِه ومطالبه -بزعمه-،

ويتفاعل مع مُقتضيات عصره(١٠٧)، وهو ما يعكس جانبًا من المسار التأويليّ الجديد الذي ارتضتْه الكنيسةُ منهجًا لقراءة النصّ الديني، إذْ يحتكِم هذا المنهج إلى قواعِد النقد التاريخيّ، ويستعين بأدوات الفحصِ والتحليلِ التي أتاحتها العلوم الإنسانِيَّة، فيُعبَّر عن النصّ بمُقارباتٍ مُعاصِرة تحفظُ روح النصّ ومعانيه الإيمانِيَّة ومقاصِد كاتبه -حسب رأيهم-، وتفتحُ آفاقًا أوسع لتفاعُلِه مع الواقِع المُعاصِر(١٠٨)، والإجابة عن تساؤلاتِه في الوقت ذاته.

وحاولت الكنيسة النصرانِيَّة من خلالِ المجمع تأكيد قابلِيَّة النصوص الدينِيَّة للتكيُّف مع كُلِّ عصر، وصلاحِيَّتها لكُلِّ زمانٍ ومكان، ترسيخًا لعالمِيَّة رسالة الإنجيل الخلاصِيَّة وشمولها، ومرونة مفاهيم الإيمان وبُعْدِها عن الجمود والدوغمائِيَّة، لذا انحازت إلى المناهج التاريخِيَّة النقدِيَّة، التي تُعِيد قراءة النصّ من خلالِ أنساقِه الأدبِيَّة في بيئتِه، لتصِلَ إلى روحِه ومقاصِده فترتكِزُ عليها في تفسيرِ أحداثِ العصر والإجابة عن قضاياه على ضوئِها، فتهتدي إلى موقِف النصّ تجاه ما استُحدِث من القضايا، وتُعبِّر عن الإيمان تعبيرًا حيًّا مُعاصِرًا في مُتناول الأذهان، لتُبقِي على الصلة بين الإيمان ومقولات العصر، وبين الإيمان والعالم، ويشير "فالتر كاسبر" إلى مقولةٍ للمسيح -حسب إنجيل يوحنَّا ١٦: ١٢-١٤- تُؤيِّد فكرة انفتاح الأناجيل على مُتطلَّبات المستقبل، وحيويَّة النصوص وما تتَّسِمُ بِه من المرونة مع التطوُّرات التاريخِيَّة والمعرفِيَّة، وتكشِف عن أصالةِ مبدأ تجاوز حرفِيَّة النصّ إلى روحِه في التقليد الكنسي(١٠٩)، إذْ يقول: (إنَّ لي أمورًا كثيرةً أيضًا لأقول لكم، ولكن لا تستطيعون أن تحتملوا الآن، وأمَّا متى جاءَ ذاك، روح الحقّ فهو يُرشِدكم إلى جميعِ الحقّ لأنَّهُ لا يتكلَّم من نفسِه، بل كُلّ ما يسمع يتكلَّم به ويُخبِركم بأمورٍ آتية، ذاك يُمجِّدُني لأنَّه يأخذُ مِمَّا لي ويُخبِركم)، وفي تفسير "وليم باركلي" لهذا النصّ يُقرِّر أنَّ: (إعلانات الله للبشر هي بلا نهاية، فهي لا تقِفُ عند حدّ، ولا تنتهي عند عصرٍ من العصور ... والله كُلَّ يوم يُعلِن لنا ذاته بصورةٍ مُستمِرَّة لا تتوقَّف ولا تنقطع) -تعالى الله عمَّا يصفون-، ثُمَّ يُشِير إلى دلالة الاكتشافات العلمِيَّة التي أفادت الإنسانِيَّة على وحي الله، (فإنَّ وحي الله وإعلانه غير مقصور على الجانب اللاهوتي فحسب، إنَّ كُلَّ الحقّ هو حقُّ الله، وإعلان الحقّ في كُلِّ مجالٍ هو من عمل الروح القدس) (١١٠)،

وكُلّ معارِف الحياة ومنافعها ليست سوى عطِيَّة الله لنا(١١١)، وبهذه الرؤية يتحقَّق جانبٌ من معاني قراءة علامات الأزمنة وتفسيرِها على ضوءِ الإنجيل(١١٢).

٣. تقديس الأيقونات.

كانت إحدى الوصايا العشر في "العهد القديم": (لا تصنع تِمثالًا منحوتًا ولا صورةً ما مِمَّا في السماءِ من فوق، وما في الأرض من تحت، لا تسجُد لهنَّ ولا تعبُدهُنّ)(١١٣)، وانطلقَ المسيح ′ في دعوتِه مُؤكِّدًا الالتزام بالشريعة الموسويَّة، فرسالته مُكمِّلة لها ولا تنقضها، فقال -حسب إنجيل متَّى ٥: ١٧، ١٨-: (لا تظُنُّوا أنِّي جئتُ لأنقض الناموس والأنبياء، ما جئتُ لأنقض بل لأُكمِّل، فإنِّي الحقَّ أقولُ لكم: إلى أنْ تزُول السماءُ والأرض لا يزولُ حرفٌ واحدٌ أو نُقطةٌ واحدة من الناموس حتَّى يكون الكُلّ)، ثُمَّ سارَ أوائِل النصارى على نهجِه في القرون الأولى، حتَّى تولِّي الإمبراطور قُسطنطين حُكم الإمبراطوريَّة، حيثُ بدأت في عهدِه بعضُ مظاهر الوثنِيَّة وصناعة التماثيل، على الرغم ممَّا ثبت من تعرُّض النصارى لصنوف العذاب والاضطهاد نتيجة امتناعهم عن السجود للتماثيل أو تقديم القرابين لها قبل ذلك، لكِنَّ التغيير قد طرأ بعد اتِّحاد الكنيسة بالدولة، وازدادت شيئًا فشيئًا في كنائِس الإمبراطوريَّة، والشرقِيَّة على وجه الخصوص، يقول "أندرو مِلر": (توجد أدِلَّة كافية للاعتقاد بأنّه إلى أكثر من ثلاثمائة سنة بعد بداءة انتشار الإنجيل لم تكن هناك تماثيل ولا أشياء منظورة لها اعتبار ديني، ولم يكن يوجد شيء من ذلك في الخدمة الجهارِيَّة في الكنائِس، ... والأرجح أنَّ المسيحِيِّين لم يُفكِّروا في شيءٍ من هذا قبل أيَّام قُسطنطين)(١١٤).

وزعم مُؤيِّدو تكريم الأيقونات أنَّ مُمارسةَ الطقوس كإحناءِ الرأس والتقبيل والسجود لها ونحو ذلك من قبيل الاحترام وإظهار المحبَّة دون أن يتجاوزه إلى العبادة، ثُمَّ تطوَّر ذلك إلى الاعتقاد بأنَّ تلك التماثيل تُساوي أصحابها، ولها قدرة على صُنع المُعجزات وتُتوسَّل شفاعتها، فهي تستحِقُّ الإجلال على أنَّها حقيقة وليست رمزًا، بينما عدَّ مُخالِفوهم ذلك ضربًا من الخرافات وعبادة الأوثان، فإنَّ دعوة المسيح حاربت صناعة التماثيل وعبادة الأوثان، ونصوص العهد الجديد تشهدُ على ذلك، فقد جاءَ في "أعمال الرُّسُل ١٧: ٢٩" على لسان بولس: (لا ينبغي أنْ نظنّ أنَّ اللاهوت شبيهٌ بذهبٍ أو فِضَّةٍ أو حجرِ نقْشِ صناعةِ واختراع الإنسان)، وفي "رسالته الأولى إلى كورنثوس

١٠: ١٤" يقول: (يا أحبَّائي اهربوا من عبادةِ الأوثان)، كما تكرَّر هذا التحذير في "رسالة يوحنَّا الأولى ٥: ٢١": (أيُّها الأولاد، احفظوا أنفسكم من الأصنام).

وقد شهِدَ تاريخ الكنيسة مُقاوماتٍ عديدة لهذهِ الظاهرة الوثنِيَّة، لكِنَّها لم تتمكَّن من القضاءِ عليها على الرغم من الدعم الذي تلقَّتْه من السُّلطات السياسِيَّة، وذلك لشِدَّةِ تعلُّق جموعِ النصارى آنذاك بتلك المظاهر المادِّية في العبادات -بتشجيع الكهنة المُستفيدين مادِيًّا من تلك التماثيل-، فاشتعلت لأجلِ ذلك حروبٌ أهلِيَّة دامية، لكِنَّها انتهت بعقد مجمع نيقية المسكونِيّ الثاني[١١٥] ٧٨٧م برئاسة الملكة إيريني -المُنحازة إلى تقديس التماثيل-، وانتهى بإصدارِ قراراتٍ رسمِيَّة تُجرِّم تحطيمها[١١٦]، وجاءَ في نصِّها: (هذهِ التماثيل ... يجب أن تُعامَل كتذكارات مُقدَّسة، فتُقبَّل ويُسجَد لها، إنَّما بدون التعبُّد الخاص بالإله الذي لا يُرَى ولا يُدرَك)، ثُمَّ أَتْبعوا ذلك بحُكمهم فيمن خالَف هذا الرأي (وكُلُّ من يُخالِف التقليد التذكاري للكنيسة ويُحاول بالقوَّة أو بالحيلة أنْ يرفعَ تمثالًا يُجرَّد من رُتبتِه، ويُحرَم إنْ كان من الإكليروس، ويُحرَم إنْ كان من الرُّهبان أو العلمانِيِّين)، وأعلنوا أنَّ ذلك هو إيمان الرُّسُل وإيمان الكنيسة، واستقرَّ إيمان أغلب الكنائِس النصرانِيَّة على ذلك حتَّى اليوم[١١٧].

٤. البابوِيَّة وما استُحدِث فيها.

تزايد النفوذ البابوي في روما، وبلغَ ذروة سُلطانِه بعد انفصال الجزء الغربي من الإمبراطورِيَّة عن الشرق، حيثُ خضَع أساقفة الشرق لسُلطة الأباطرة[١١٨]، وتعدَّدت مراكز السُّلطة الكنسِيَّة بين كراسي الكنائس الرئيسة "القُسطنطينِيَّة والإسكندرِيَّة وإنطاكيا وأورشليم"، بينما تهيَّأت الظروف لأسقفيَّة روما، فانفكَّت عن سيطرة الأباطرة شيئًا فشيئًا، حتَّى انفردت بالسُّلطة إثْر التباعد بينها وبين أباطرة الشرق[١١٩]، وصارتَ تُمثِّل (القُوَّة السياسِيَّة المُسيطِرة في أوروبا)[١٢٠]، وبقيت بعض الحقوق للسُّلطة الزمنِيَّة كالموافقة على الأسُقف المُنتخَب ونحو ذلك، وتفوَّق أساقفةُ الشرق من جهةِ دعمِ السُّلطات الزمنِيَّة، بينما ضعُف مقامهم -بالنسبةِ إلى أساقفة روما- لسيطرة تلك السُّلطات عليهم من جهةٍ أخرى، وتعاظم طُغيان أسقفيَّة روما، حتَّى انتزعوا الألقاب الملكِيَّة

لأنفسهم، وأسَّسوا لنظامٍ إقطاعيٍّ بابويٍّ جائِر باسم سُلطة بطرس الرسول، وبعد تولِّيهم زمام السُّلطة الزمنيَّة أرغموا الناس على التنصُّر، حاملين شعار: "السيف أو المعمودِيَّة"(١٢١).

وقد استند بابوات روما على عِدَّة نصوص من العهد الجديد، تُؤيِّد سُلطانهم، وتمنحهم صلاحِيَّاتٍ كُبرى لكونهم خُلفاء بطرس الرسول، منها ما وردَ في "إنجيل متَّى" على لسان المسيح ′ -كما يزعمون-: (أنت بطرس، وعلى هذهِ الصخرة أبني كنيستي(١٢٢) ... وأُعطيك مفاتيح ملكوت السماوات، فكُلُّ ما تربطهُ على الأرض يكونُ مربوطًا في السماوات، وكُلُّ ما تَحُلُّه على الأرض يكون محلولًا في السماوات)(١٢٣)، وفي "إنجيل يوحنَّا ٢٠: ٢١، ٢٣" يزعمون أنَّ المسيح خاطَب تلاميذهُ فقال: (سلامٌ لكم، كما أرسلني الآب أُرسِلُكم أنا ... من غفرتُم خطاياه تُغفَر له، ومن أمسكتم خطاياه أُمسِكت) ويقول بولس في رسالته: (لأنَّه يجب أن يكون الأُسقف بلا لومٍ كوكيلِ الله)(١٢٤)، ولذلك تعزَّزت سُلطتهم وقوي نفوذهم وازداد تدخُّلهم في كافَّة شؤون الكنيسة، واحتكروا حقَّ تفسير الكتاب المُقدَّس، وفهم التعاليم الدينِيَّة، وأصبحت رسائلهم ذات شأنٍ يُشبِه شأن الكُتب المُقدَّسة ومكانتها، وصار للبابا (في العالم المسيحي كمال السُّلطة، ففي المجال الكنسي تخضع لهُ جميع الكنائِس، أمَّا في المجال الزمني؛ فإنَّه يحتفظ باستقلالِه الذاتيّ)(١٢٥)، ولم يكتفِ البابا بذلك فباسم (تفوُّق البُعد الروحي، يتدخَّل في القضايا السياسِيَّة)(١٢٦)، ويُعزَى ذلك التطوُّر في النظام البابوي إلى البابا غريغوري الأوَّل "الكبير"(١٢٧).

ومن أبرزِ ما استُحدِث في النظام البابوي؛ سرّ الاعتراف الذي يقضي بوجوب كشْفِ المرءِ عن خطاياه للكاهن طمعًا في تحليلِه ومنحِه الغفران(١٢٨)، وما زال طقس الاعتراف يُمارَس حتَّى يومنا هذا في كنيسةِ روما وعددٍ من الكنائِس، ثُمَّ استُحدِثت صكوك الغفران التي تمنحُ المرء مُقابِل شرائِها غُفران جميعِ الخطايا دون حاجةٍ إلى التوبة، وتُعطي ضمانًا وتعهُّدًا كتابِيًّا بالخلاص، وبعد تراجُعِ سُلطة بابا روما في القرن السابع عشر عُقِد "المجمع الفاتيكاني الأوَّل" ١٨٦٩م، الذي صوَّت فيه أغلبِيَّة الأساقفة على تأكيد عصمةِ البابا عن الخطأ (في العقائِد التي يُعلنها بسلطانٍ رسوليّ)(١٢٩)، وجاءَ في نصّ قراراتِه: (نُعلِّم بموافقة المجمع المُقدَّس، كعقيدةٍ أوحى بها الله: أنَّ الحبر الروماني ... يتمتَّع بفعْل العون الإلهي الذي وعدَ بهِ في شخص القدِّيس بطرس، بتلك

العصمة التي أراد الفادي الإلهي أن تكون للكنيسة عندما نُحدِّد عقيدة في الإيمان أو الأخلاق، وبالتالي تكون تحديدات الحبر الروماني هذهِ غير قابلة للإصلاحِ بذاتِها، وليس بفعلِ موافقة الكنيسة)(١٣٠)، ثُمَّ حكموا بالحرم على كُلِّ من يُعارِض هذا القرار(١٣١).

٥. تعميق أسباب الفرقة والانقسامات النصرانِيَّة.

إنَّ المجامع المسكونِيَّة من أكبر أسبابِ تكريسِ الانقسامات في الكنيسة النصرانِيَّة، حيثُ ساهمت في تعزيزِ المُشكلات، والخلافات العقدِيَّة واللاهوتِيَّة على الرغم ممَّا بُذِل من جهودٍ في مُحاولةِ رأبِ الصدع عن البناء الكنسي، وحالَت دون تحقُّق غايات الوحدة بين أبناءِ الديانة، وتعكس الأحداث التاريخِيَّة ما كان لتلك المجامع من أثرٍ ظاهرٍ في الانقسام العظيم بين الشرق والغرب، الذي سبقتهُ عددٌ من المُنازعات اللاهوتِيَّة والتنظيمِيَّة باعدت بين كنائس الشرق والغرب من جهة، وبين كنائِس الشرق بعضها مع بعض من جهةٍ أُخرى، إذْ بدأت بوادِر النزاع مُنذ عقْد المجمع الأوَّل وإصدارُ أحكام الحرم في حقِّ من خالَف قراراتِها.

وتفاقمت أسبابُ الفرقة والانقسام إثْر ما نُوقِش في المجامع من مسائِل مُتعلِّقة بلاهوت المسيح، إذْ ولَّدت الخلافات خلافاتٍ أُخرى مُتتالِية جعلت من شأنِ الوحدة أمرًا يستعصي تحقُّقه، وكانَ للأباطرة أثرٌ بارِزٌ في إشعالِ تلك الخلافات، وتعزيزِها فيما سبَق بيانهُ من أحداثِ تلك المجامع، ولم يتَّفق الشرق والغرب في تحديدِ طبيعة العلاقة بين السُّلطتَيْن الروحِيَّة والزمنِيَّة، فقد كان هُناك بوْنٌ شاسِع في سياساتِ كِلا الطرفَيْن، حيثُ تلاحمت السُّلطتان في الشرق، وصار الحاكم الزمني هو رئيس الكنيسة الأعلى، ورئيس المجامع الذي جاوزَت سُلطته كُلَّ أساقفة الكنيسة، بينما استقلَّت السُّلطتان في الغرب، وكان بابا روما هو الرئيس الأعلى صاحب القرار النافِذ في جميع الشؤون الدينِيَّة والكنسِيَّة، وكان هذا التبايُن من أسباب قطعِ العلاقات بين الشرق والغرب بعد ما عُرِف بحرب الأيقونات(١٣٢).

الخاتمة:

أوَّلًا: خلصت الدراسة إلى **النتائج** الآتية:

١. عمق الأثر السياسي في الديانة النصرانِيَّة وبنائها العقدي، ويظهر ذلك على النحو التالي:

أ. أنَّ الأباطرة هم مُشرِّعُو الأحكام اللاهوتِيَّة والقضايا العقدِيَّة التي شكَّلت معالم الإيمان

النصرانيّ في العصور المبكِّرة، ورسمت حدوده، وبناءً على ذلك؛ فإنَّ الدولة هي المُؤسِّس الحقيقي لما استقرَّت عليه العقائِد اليوم، وواضِعة اللبِنات الأولى في المنظومة العقائِديَّة.

ب. أنَّ تقنين النصوص الدينِيَّة النصرانِيَّة خاضِعٌ لمُؤثِّرات عديدة، من أبرزها المُؤثِّر السياسي، إذْ كان معيارًا لقبول النص ورفْضِه، وبذلك حُدِّدت كُتُب العهد الجديد، وأُحرِق ما عداها.

ج. أنَّ السياسة هي سبب في الانقسامات الكنسِيَّة، وتعميق حِدَّة الخلافات المذهبِيَّة، وتعزيز الشقاق على كافَّة المستويات بين أتباع الديانة.

د. استحداثُ مناهجٍ لاهوتيّة جديدة داخل منظومة الإيمان النصرانيّ، تتكوَّن في إطار الأوضاع التاريخِيَّة السياسِيَّة، وتنطلق من رُؤاها المهيمنة، وتبني قراءاتٍ للنصوص الدينِيَّة، وتفسيراتٍ للمفاهيم العقدِيَّة من خلالها.

٢. هشاشة البناء العقدي النصراني، وافتقاره إلى الثبات، وخضوعه للإلزامات والحمولات المذهبِيَّة، وتماهيهِ مع مُتغيِّرات العصور، وتطوُّرات التاريخِ والفكر، مِمَّا يُؤدِّي إلى تعدُّد صُوَر الديانة التي قد تصل أحيانًا إلى حدِّ التناقض.

٣. واقع الديانة النصرانِيَّة يعكس طبيعة تطوُّرِيَّة تراكمِيَّة، منفتحة على التغيير، مُباينة لما كانت عليه في بداياتها، وما زالت قابلة للتحديث والتبديل والإضافة.

ثانيًا: التوصيات:

١. الاهتمام بالدراسات البينية التي تعكس التكامل بين العلوم المُختلفة، وترتقي بالبحوث العلمِيَّة، وتفتح آفاقًا معرفِيَّة واسعة من خلال التفاعل بين العلوم وربطها ببعضها.

٢. ضرورة تعلُّم لُغات مُختلفة "الإنجليزِيَّة خصوصًا" لباحثي الدراسات الدينِيَّة.

هوامش البحث:

(١) هو "فلافيوس فاليريوس" وُلِد وتربَّى في بيئةٍ وثنِيَّة، ونشأ في حاشية الإمبراطور دقلديانوس، وأعلن نفسه قيصرًا بعد وفاةِ والِده، وبعد حُروبٍ أهلِيَّة تمكَّن من توحيد الإمبراطوريَّة الرومانِيَّة تحت حُكمه، وبدأ بعمليَّات إصلاحِيَّة شاملة. يُنظر: يوسابيوس القيصري، حياة قُسطنطين العظيم، ص: ١٩-٢٢، و رستم، الروم في سياستهم وحضارتهم ودينهم وثقافتِهم وصلاتِهم بالعرب، ١/ ٥١-٥٣، و حافظ، الإمبراطوريَّة الرومانِيَّة من النشأة إلى الانهيار، ص: ١٢١، و ديورانت، قِصَّة الحضارة، مج٣، ٣/ ٣٨٢-٣٨٥.

(٢) يُنظر: عبدالحميد، الدولة والكنيسة، ١/ ٤٤، ٤٥، ٧٣، ٧٤.

(٣) أورد "وِل ديورانت" بعض التساؤلات حول هذه الفكرة، ثُمَّ رجَّح الرأي القائِل بالسبب السياسي، فقال: (تُرى هل كان قُسطنطين حين اعتنق المسيحِيَّة مُخلِصًا في عملِه هذا؟ وهل أقدم عليه عن عقيدة دينيَّة، أو هل كان ذلك العمل حركةً بارعة أملتْها عليه حكمتهُ السياسِيَّة؟ أكبر الظنّ أنَّ الرأي الأخير هو الصواب ... ولو أنَّهُ كان مسيحِيًّا حقًّا لكان مسيحِيًّا أوَّلًا وحاكِمًا سياسِيًّا بعدئِذ، ولكنَّ الآية انعكست في حال قُسطنطين، فكانت المسيحِيَّة عندهُ وسيلة لا غاية). قِصَّة الحضارة، مج٣، ٣/ ٣٨٧.

(٤) يُنظر: القيصر يوسابيوس، تاريخ الكنيسة، ص: ٤٤٤-٤٥٥، و يوسابيوس، حياة قُسطنطين العظيم، ص: ٧-٦٥، وملر، مُختصر تاريخ الكنيسة، ص: ١٢٧-١٤٩، و جنيبير، الكنيسة نشأتها وتطوُّرها، ص: ١٦٧-١٧٣، و لوريمر، تاريخ الكنيسة "عصر الآباء: من القرن الأوَّل وحتَّى السادس"، ص: ٢٠١-٢١١، و سفينسيسكايا، المسيحِيُّون الأوائِل والإمبراطوريَّة الرومانِيَّة، ص: ٢٦١-٢٦٦، واسليماني، الديني والسياسي في علاقة الإمبراطور قُسطنطين بالديانة المسيحِيَّة، ص: ٢-١٠، و عبدالحميد، الدولة والكنيسة، ١/ ٥٩-١٤٠، و إيمار و أوبوايه، روما وإمبراطوريَّتها، ص: ٥٦٠-٥٦٤، و ديورانت، قِصَّة الحضارة، مج٣، ٣/ ٣٨٢-٣٨٥، و عاشور، غنيم، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص: ٢٣، و كانتور، العصور الوسطى الباكرة، ص: ٦٢-٦٤، و هسي، العالم البيزنطي، ص: ٧٣-٧٥.

(٥)أبرص، وعرب، المجمع المسكوني الأوَّل، ص: ٢٠، وأميل إلى التعريف الذي ذهب إليهِ بعضُ النُّقَّاد والباحثين، وأشارَ إليه "عبدالرزَّاق ألارو"، وهو أنَّ المجامع: (مجالس يلجأ إليها النصارى لإحداثِ بدعة، أو لتغييرِ نصٍّ في كتابِهم المُقدَّس، أو تأويله وفق هواهُم أو ما تقتضيه الأوضاع والمصالح الراهنة). مصادر النصرانِيَّة دراسةً ونقدًا، ص: ٧١٠.

(٦) سفر أعمال الرُّسُل ١٥: ٢٨، يُنظر: أبرص، عرب، مدخل إلى المجامع المسكونِيَّة، ص: ٢٢.

(٧) الأبرَشِيَّة -diocese- هي: (المنطقة الخاضعة لسُلطة الأسقف)، واستُعملت كنايةً عن اجتماع النصارى للاحتفال بالشعائر الدينِيَّة، ولم توجد الكلمة في القوانين الرسولِيَّة قبل القرن الثالث. اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص: ٦، و أبرص، عرب، مدخل إلى المجامع المسكونِيَّة، ص: ٣٦.

(٨) المرجع نفسه، ص: ٣٧.

(٩) للاطِّلاع على المعلومات التفصيلِيَّة عن حدودِها وقوانينِها وسُلطتها، يُمكن الرجوع إلى: أبرص، عرب، مدخل إلى المجامع المسكونِيَّة، ص: ٣٤-٣٧، ٦٧.

(١٠) يُنظر: كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ١٠-١٤، و أبرص، عرب، مدخل إلى المجامع المسكونِيَّة، ص: ٢٠-٨٨، و الأنطوني، عصر المجامع، ص: ١٨-٣٤، و المقاري، قوانين المجامع المسكونِيَّة وخُلاصة قوانين المجامع المكانِيَّة، ص: ١٣-٢٢.

(١١) تجدر الإشارة إلى أمرَيْن مُهمَّيْن، لأوَّل: أنَّه لم تتبلور منظومة العقائِد في هذهِ المرحلة من تاريخ النصرانِيَّة، ولم يتَّضِح النسق اللاهوتي العام بصورة جلِيَّة مُنتظمة مُتكاملة، ولم يُحدَّد قانون الإيمان "مبادئ الإيمان النصراني"، ولم تُدوَّن تفاصيلُه وشروحاته للرُّجوع إليها، لذا كانت التصوُّرات عن المسيح ′ وألوهِيَّتِه، تختلف تبعًا لمُؤثِرات الثقافة والبيئة واللُّغة، أمَّا الآخر: فهو ارتكاز الإيمان النصراني آنذاك على الأقنومَيْن الأوَّلَيْن من الثالوث المُقدَّس:

الآب والابن، إذْ (لم يكن الروح المُقدَّس بعد قد دخل حيّز التفكير اللاهوتي جدّيًّا). يُنظر: أبرص، وعرب، المجمع المسكوني الأوَّل، ص: ٣٥، ٣٦، ٥١.

(١٢) في تفسير "أنطونيوس فكري" يقول: (الفعل العبري "قنا" ... بأنَّ الشخص اقتنى الشيء، إلاَّ أنَّ الترجمة السبعينيَّة ترجمت الكلمة "خلَقَني"، وهذهِ الآية اعتمد عليها آريوس بحسب الترجمة السبعينيَّة ليُثبِت أنَّ المسيح مخلوقًا، وقد خلقهُ الآب)، ثُمَّ أقرَّ بصِحَّة احتمالِ ترجمتِها بالخلْق، لكِنَّهُ أرْدَف ذلك بذكْرِ تفسيرٍ آخر لأثناسيوس، ووضَّح ميْلَهُ إليه، وهو: (أنَّ الأصل العبري للكلمة تُفِيد معنى الولادة، وكأنَّ المعنى "الربّ ولَدَني")، ثُمَّ ذكَرَ ما يُؤيّده من التفاسير، ومن النصوص، وانتهى إلى تفسيرِ معناه بقوله: (أنَّ المسيح تجسَّد من بطن العذراء بالروح القُدس كأوَّل طريقِ الخلاص الذي انتهى بالصلب والقيامة والصعود وإرسال الروح القدس). يُنظر: باركلي، تفسير الكتاب المُقدَّس. سفر الأمثال، ص: ٤٢.

(١٣) لم تكن الرؤية الآريوسِيَّة في حقيقتها تتبنَّى مبدأ التوحيد الخالص الذي ينفي وجود إلهٍ غير الله، بل كانت تُقِرُّ بوجود الإله الابن "الكلمة المُتجسِّدة"، وتعتقد أنَّ التوحيد يتمثَّل في نفي المساواة بين الآب والابن، فالابن بِكْر الخلائق، وجعله الآب واسطة بينه وبين خلْقه، يتمايز عن الآب في الجوهر والصفات، فهو ليس إلهًا حقيقيًّا ولا يحمل أيّ صفات ألوهِيَّة، فطبيعته كسائِر المخلوقات، قابل للتغيُّر، ومحدود العلم، وإنْ كان أعلى منها رُتبة، وبناءً على ذلك يكون تابِعًا للآب وأدنى منه رُتبة، إذْ كانت ألوهته منحةً من الآب، فهو إلهٌ بالنعمة والمشاركة، ومن ثمَّ فإنَّ الآب ينفرد بالأزليَّة، والمنزلةِ، والطبيعة، فهو الله الواحد الأزلي الذي لا ابتداء له، ومبدأ كُلّ المخلوقات، وهذا هو مفهوم التوحيد الآريوسي. يُنظر: ويتلر، الهرطقة في المسيحِيَّة، ص: ٧٦-٧٩، و كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١١٨، وباسيم، تاريخ الكنيسة المُفصَّل، ١/ ١٧١، ١٧٢، و بالين، تاريخ الكنيسة من فجر المسيحِيَّة إلى نهاية القرن الخامس عشر، ص: ١٥٧، ١٥٨، و لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٨٤، و الخضري، تاريخ الفكر المسيحي، ٢/ ٢٠.

(١٤) يُنظر: أبرص، عرب، المجمع المسكوني الأوَّل، ص: ٤٧-٥٣، ١١٧-١٤٧، و كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١١٨، ١١٩، و هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ص: ٦٤-٦٦.

(١٥) نودِيَ بهِ إمبراطورًا على الشرق عام ٣٧٩م، وأصابهُ مرضٌ فبادرَ بطلبِ العماد على يد -أسقف تسالونيكي-، وتمَّت معمودِيَّته حسب العقيدة النيقاوِيَّة الأرثوذكسِيَّة آنذاك، وجعل العقيدة النيقاوِيَّة دينًا للدولة، ومِمَّا قاله: (على جميع شعوبنا أنْ يعترفوا بالثالوث الأقدس الآب والابن والروح القدس، وللذين يقولون بهذهِ العقيدة وحدهم حقَّ التلقُّب بالمسيحِيّين الكاثوليكِيّين، أمَّا الآخرون، فهم هراطقة موصومون بالعار لا يحقُّ لهم أنْ يدعوا الأبنية التي يجتمعون فيها كنائِس). يُنظر: رستم، الروم، ١/ ٨٩-٩٢.

(١٦) تنسب أغلب مراجع النصرانِيَّة هذهِ البدعة إلى مكدونيوس، لكِنَّ "ميشال أبرص وأنطوان عرب" فنَّدا في مُؤلَّفهما هذا القول، إذْ لم يثبت حقيقة انتسابِه إلى هذه البدعة فضلًا عن كونه مُؤسِّسها، ولمْ تُعرَف باسمه إلاَّ بعد وفاتِه، على الرغم من انتشارِ تلك التسمية وشُهرتها فيما بعد، ومُؤسِّسها الحقيقي هو: إفستاثيوس -أسقف سبسطيا-. يُنظر: المجمع المسكوني الثاني، ص: ٦٩.

(١٧) اعتبر غريغريوس الكبير -أسقف روما- هذا المجمع أحد المجامع الأربعة الأُولى التي تحتلُّ مكانةً تُشبِه مكانة الأناجيل الأربعة، وهي بُمثابة (الحُجرة ذات الأربع زوايا الموضوعة كأساس لبُنيان الإيمان). الرسالة الأولى: ٢٥، نقلًا عن: كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٢٤١.

(١٨) يُنظر: أبرص، عرب، المجمع المسكوني الثاني، ص: ٣٤-٣٥، ٦٨-٧٤، ١٥٩-١٦٥، ٣٠٥-٣١٣، و كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٢٤١-٢٤٤، ٢٨١، و المقاري، قوانين المجامع المسكونيَّة، ص: ٨٢-٩٠، و رستم، الروم، ١/ ٩١-٩٤، و كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١٢٣، ١٢٢، و بالين، تاريخ الكنيسة، ص: ١٥٩-١٦١.

(١٩) Cf. ODCC, 2nd edition, p. 961، نقلًا عن: المقاري، قوانين المجامع المسكونيَّة، ص: ١٠٦.

(٢٠) يُنظر: كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٢٨٨-٢٩١، و المقاري، قوانين المجامع المسكونيَّة، ص: ١٠٦-١٠٨، و الأنطوني، عصر المجامع، ص: ٢٥،٢٦، ويتلر، البرطقة في المسيحِيَّة، ص: ٩١-٩٣، و هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ص: ١٠٠، و بالين، تاريخ الكنيسة، ص: ١٩٤،١٩٥، و لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٣٤٨-٣٥١.

(٢١) لهذا المجمع روايتان تاريخِيَّتان، إحداها مِمَّن عُرِفوا بأنصار الطبيعة الواحدة للمسيح ′ (اللاخلقدونيَّة) -رافضو المجمع-، والثانية لمن عُرِفوا بأنصار الطبيعتَيْن (الخلقدونيَّة) -مُؤيّدو المجمع-، وهي على نقيض الأولى، وما سأورِدُه هُنا من رواية أنصار الطبيعتَيْن -وهي رواية مُعظم المُؤرّخين حسب ما بدا لي أثناء البحث-، وللاطِّلاع على الرواية الأخرى؛ يُمكن الرجوع إلى: مجمع خلقدونية – إعادة فحص صموئيل، "بحث تاريخي لاهوتي"، و شنودة، موسوعة تاريخ الأقباط والمسيحِيَّة، ١٨/ ١١-١٣.

(٢٢) Eutyches، وتُترجم إلى: إفتيشيوس، أوتيشيس، أوطيخا، أوطاخي، ومعنى أرْشيمنْدريت: رئيس دير أو مجموعة أدْيِرة. اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص: ٣٠.

(٢٣)كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٣٧٤.

(٢٤) نقَض أنصار الطبيعتَيْن هذا الأمر -أي: التأييد-، واعتبروه خطأً من المُؤرّخين، وأسهبوا في ذكْر الفروقات الدقيقة بين قول إفتيشيوس وقول ديوسقورس، ومن ذلك ما ورد في كتاب: "عصر المجامع". كيرلس الأنطوني، ص: ٣٥١-٣٥٦، إيسوذورس، "الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة"، ص: ٢١٨، وللاستزادة يُمكِن الرجوع إلى هذَيْن المصدرَيْن.

(٢٥) للاطِّلاع على نصِّ الرسالة، يُنظر: كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٢٩٥-٢٩٧.

(٢٦)كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٣٧٦، وهو ادِّعاءٌ مُخالِفٌ للواقِع، فقد بعث البابا نُوَّابه إلى المجمع -كما أشرتُ سابقًا-، فكانَ ذلك الأمر بمنزلةِ الاعترافِ به.

(٢٧)هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ص: ١٠٣. ويُنظر: كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٣٦٤-٣٧٥، و المقاري، قوانين المجامع المسكونيَّة، ص: ١٢٢-١٣١، و يتلر، البرطقة في المسيحِيَّة، ص: ٩٤-٩٦، و هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ص: ١٠٢-١٠٥، و بالين، تاريخ الكنيسة، ص: ١٩٥، و لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٣٥٥-٣٥٨.

(٢٨) سُمِّيت الطائفتان، مونوفيزِيَّة "أصحاب مبدأ الطبيعة الواحدة في المسيح" وتُطلَق على الكنائس الشرقِيَّة التي لم تُوافق على قرارات مجمع خلقدونية، منها: كنائس الإسكندريَّة وإنطاكيا وأرمينيا وغيرها، ويرى بعضُ الباحثين أنَّ الاختلاف مُقتصِرٌ على الصيغة فقط لا المفهوم، وديوفيزِيَّة "القائلون بالطَّبيعتَيْن". يُنظر: يتلر، البرطقة في المسيحِيَّة، ص: ٩٢، و اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص: ٤٩٢،٤٩٣، و بالين، تاريخ الكنيسة، ص: ١٩٦.

(٢٩) البطريرك: (لقب أُطلِق منذ القرن الخامس على أساقفةِ كراسي المسيحِيَّة الأربعة الكُبرى، وهي: روما والقُسطنطينيَّة والإسكندريَّة وإنطاكيا وأورشليم، وامتدَّ هذا اللقب في وقتٍ لاحق إلى كراسي هامَّة أُخرى). اليسوعي، مُعجم الإيمان المسيحيّ، ص: ١١١.

(٣٠) وعقد الإمبراطور -الأرثوذكسي- "جوستينيان الأوَّل" مجمعًا مسكونيًّا في القسطنطينيَّة سنة ٥٥٣م بهدف حلّ هذه النزاعات. يُنظر: كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٤٤٦-٤٤٧، و المقاري، قوانين المجامع المسكونيَّة، ص: ١٤٨، ١٤٩، و يتلر، الهرطقة في المسيحِيَّة، ص: ٩٦-٩٨، و رستم، الروم، ١/ ١٣٣-١٣٥، ١٣٨-١٤١، ١٦٧-١٨٤، وبالين، تاريخ الكنيسة، ص: ١٩٦-١٩٨، و لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٣٦٥-٣٧٠.

(٣١) يُوضِّح "ج. ويتلر "التدرُّج في مُقترحات سرجيوس التأليفِيَّة لكسب المونوفيزِيَّة، فيقول: أكَّد (في البدء أنَّ في المسيح بعد التجسُّد قُوَّة "أو طاقة" واحدة، ثُمَّ انتقلت إلى وحدة الإرادة بحصر المعنى). يتلر، الهرطقة في المسيحِيَّة، ص: ٩٨.

(٣٢) كان هدف الإمبراطور استمالة أتباع الطبيعة الواحدة، ليعدلوا عن قولِهم إلى هذا القول، فتجِلُّ عقيدة المشيئة محلّ الطبيعة، أملًا في قبولهم لها وهي مِمَّا لا يتعارض مع مذهب أتباع خلقدونية.

(٣٣)كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٤٨٦-٤٨٩، ٥٢٥-٥٢٨، و المقاري، قوانين المجامع المسكونيَّة، ص: ١٥١-١٥٤، و يتلر، الهرطقة في المسيحِيَّة، ص: ٩٨، ٩٩، و رستم، الروم، ١/ ٢٣٠-٢٣٣، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٨، ٢٦٩، و هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ص: ١١٤، ١١٥، وبالين، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٦٤، ٢٦٥، و لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٣٦٩.

(٣٤) (أيقونة: كلمة يونانِيَّة الأصل تعني الصورة)، واستُعمِل المُصطلح في التقليد الكنسي للإشارة إلى صُوَر المسيح والعذراء والقدِّيسين المُكرَّمين من قِبَل النصارى، وتدرَّجت في مراحلها من الرمز إلى الواقعِيَّة، أمَّا أصلُها العقدي الذي شُيِّدت عليه فهو: (أنَّ الربّ تجسَّد وصار إنسانًا، ولذلك رُسِم على جدران الكنائِس، وفي الأيقونات بعد ذلك)، (وتُعَدّ الأيقونة -في نظرهم- انعكاس حقائِق العالم المُمجَّد لدى الله في عالم المحسوسات). يُنظر: اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص: ٨٦، و المقاري، الكنيسة مبناها ومعناها، ص: ٢٦٠، ٢٨٠، و رستم، الروم، ١/ ٣٠٢، و هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ص: ١١٦.

(٣٥) تجدر الإشارة إلى أنَّ تلك النزاعات تعود لقرونٍ سابقة، فتاريخُها يمتدُّ من القرن الرابع. يُنظر: رستم، الروم، ١/ ٣٠٤، وبالين، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٦٥.

(٣٦) أورد "حنانيا كسَّاب" أقوال بعض المُشكِّكين في مسكونيَّة هذا المجمع، وفنَّدها بذكر الأدلَّة والحقائِق التاريخِيَّة التي تُوضِّح تهافتُها، وللاطلاع على ذلك يُمكن الرجوع إلى: مجموع الشرع الكنسي، ص: ٧٦٢-٧٦٦.

(٣٧) يُنظر: كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٧٦٨، ٧٦٩، و المقاري، قوانين المجامع المسكونيَّة، ص: ٢١٢، ٢١٥، و رستم، الروم، ١/ ٣٠٢-٣١١، و هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ص: ١١٦، ١١٧، وبالين، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٦٥-٢٦٧.

(٣٨) للاطلاع على تفاصيل هذا الحدث وإرهاصاتِه، يُمكن الرجوع إلى: هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ص: ١٢٢، وبالين، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٦٨-٢٧٤، و موسهيم، تاريخ الكنيسة القديمة والحديثة، ص: ٣٢٧-٣٣٣، و كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١٦٨-١٧٠، و هسي، العالم البيزنطي، ص: ١٤٢، ١٤٣.

(٣٩) الكاثوليكيَّة catholicity تعني: الجامعة، وتعترِف بها بعض الكنائِس بأنَّها الكنيسة الجامعة، والكاثوليك هم جماعة النصارى التابعين إيمانًا وطاعة لكنيسة روما. يُنظر: اليسوعي، مُعجم الإيمان المسيحي، ص: ٣٩٠. ومن أبرز الخلافات اللاهوتيَّة العقديَّة بين الطائفتَيْن؛ اختلافهم في مبدأ الطبيعتَيْن للمسيح، واختلافهم في انبثاقِ الروح القُدس من الآب أو الآب والابن، وغير ذلك. ولمعرفة تفاصيل الاختلاف، يُمكِن الرجوع إلى: لارشيه، في إطار الحوار الأرثوذكسي الكاثوليكي، من سلسلة أوراق ديريَّة، وويرر، الكنيسة الأرثوذكسِيَّة إيمان وعقيدة، و عبدالسيِّد، الفروق العقيدِيَّة بين المذاهب المسيحِيَّة، و أبو زهرة، محاضرات في النصرانِيَّة، ص: ١٣٥، ١٣٦، و شلبي، المسيحِيَّة الرابعة، ص: ١٣٨-١٤٣.

(٤٠) Vatican، هي (دولة ذات سيادة) تحظى باعترافٍ قانونيّ دوليّ، رئيسها البابا الروماني ذو السلطات التشريعِيَّة والتنفيذِيَّة، فهي (القاعدة الزمنِيَّة لرأس السُّلطة الروحِيَّة للكنيسة الجامعة الكاثوليكِيَّة)، تقع في روما الإيطالِيَّة، ومع كونها ضمن الأراضي الإيطالِيَّة، إلاَّ أنَّها (خارجة عنها من حيث السيادة ... قامت على أعقاب مُعاهدة لاتران) حيثُ وُقِّعت اتِّفاقِيَّات بين البابا بيوس الحادي عشر وموسوليني -حاكم إيطاليا- عام ١٩٢٩م، تعترِف بقيامِها كدولةٍ مُستقلَّة لها نظامها وقوانينها، وهيكلِيَّتها الإداريَّة والسياسِيَّة الداخلِيَّة والخارجِيَّة، لضمان حُرِّيتها واستقلالِيَّتها عن الضغوط السياسِيَّة. اليسوعي، مُعجم الإيمان المسيحي، ص: ٣٤٩، و الكيَّالي، موسوعة السياسة، ٤/ ٤٤٠، و فرحات، الفاتيكان في معانيه ومبانيه، ص: ٥-١٥.

(٤١) الكاردينال رونكالِّي، من أكثر البابوات شعبيَّة، وتبنَّى نهجًا جديدًا عند تولِّيه رئاسة الفاتيكان، فزار عددًا من الأماكن خارج حدودها، (ودشَّن عهد الانفتاح الكاثوليكي على التغيُّر، وعمل من أجل تحديث الكنيسة، ومواكبتها روح العصر، ومن أجل تحقيق الوحدة المسيحِيَّة في العالم). يُنظر: كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ٣٧٧، ٣٧٨، و البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص: ٥٠٧، ٥٠٨.

(٤٢) بولس السادس: الكاردينال مونتيني، الذي كان رئيسًا لأساقفة ميلانو، وعمل في دولة الفاتيكان، ثُمَّ تولَّى رئاسته عام ١٩٦٣م، والتزم بذات النهج الذي رسمهُ البابا يوحنَّا الثالث والعشرون، وحاول إعادة الوحدة بين كنيستَيْ الشرق والغرب، وزار فلسطين، وألقى خطابًا في مقرّ الأُمم المُتحدة يدعو فيه إلى السلام العالمي. يُنظر: كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ٣٧٩، ٣٨٠، و البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص: ١٢١. و هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ص: ٣١٨، و أبرص، عرب، مدخل إلى المجامع المسكونيَّة، ص: ٨٣، و عبدالعزيز، الفاتيكان خلفِيَّات وأهداف، ص: ٣٩، ٤٠.

(٤٣) كما حصلَ مع المونوفيزيّين اللا خلقدونيّين في الإسكندريَّة، حيثُ اضطُهِدوا ونُفِي أُسقفُهم، وعُيَّن أُسقفٌ خلقدونيّ بمرسومٍ إمبراطوريّ. يُنظر: لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٣٦٥.

(٤٤) أبرص، عرب، المجمع المسكوني الثاني، ص: ١٦١.

(٤٥) يُنظر: لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٣٦٨، و كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٢٨٨، ٣٧٤، ٤٤٧، المقاري، قوانين المجامع المسكونيَّة، ص: ١٥٢، و رستم، الروم، ١/ ١٦٧-١٨٤.

(٤٦) للاطِّلاع على تفاصيلها؛ يُمكِن الرجوع إلى: رستم، الروم، ١/ ٣٠٢-٣١٠.

(٤٧) يُنظر: أبرص، عرب، المجمع المسكوني الثاني، ص: ١٦٣.

(٤٨) يُنظر: كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٣٧٥.

(٤٩) يُنظر: المقاري، قوانين المجامع المسكونيَّة، ص: ١٢٥، ١٢٦.

(٥٠) المجامع اللاترانيَّة: هي اسمٌ عام للمجامع التي عُقِدت في قصر لاتران بروما من القرن الميلادي السابع، حتَّى القرن الميلادي الثامن عشر، لكِنَّ ما اشتُهِر منها خمسة مجامع كُبرى عُقِدت في الفترة ما بين القرن الميلادي الثاني عشر "١١٢٣م" والقرن الميلادي السادس عشر "١٥١٧م"، إذْ عُدَّت لدى الكنيسة الغربيَّة في روما الكاثوليكيَّة بمنزلة المجامع المسكونيَّة على الرغم من عدم تحقيقها شروط المسكونيَّة باقتصارها على الكنيسة الغربيَّة، وأُطلِق عليها: مجامع لاتران، الأوَّل، والثاني، والثالث، والرابع، والخامس. يُنظر: موقع: إجابات كاثوليكِيَّة " Catholic Answers". Encyclopedia: Lateran Councils، https://2u.pw/rYc9G ، تاريخ زيارة الصفحة: ٤-٨-٢٠٢٥م، وموقع: مكلينتوك وموسوعة الكتاب المُقدَّس القويَّة "McClintock and Strong Biblical Cyclopedia" Lateran Councils، https://2u.pw/CQ2Dw، تاريخ زيارة الصفحة: ٤-٨-٢٠٢٥م، وموقع: مكتبة أكسفورد المرجعِيَّة " Oxford Reference" Lateran Councils، https://2u.pw/cHAEl، تاريخ زيارة الصفحة: ٤-٨-٢٠٢٥م.

ويُنظر: أبرص، عرب، مدخل إلى المجامع المسكونيَّة، ص: ٥٢-٥٧، و طربيه، الأُسقف بين الأمس واليوم، ص: ٤١-٤٧، و كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١٧٣-١٧٥.

(٥١) (ذكر كاتِبٌ كاثوليكي أنَّ إدخال المُصطلحات غير الكتابِيَّة إلى قوانين الإيمان -كمصطلح "هوموأوسيون" أي: من ذات الجوهر- فتحَ الطريق أمام الكنيسة نحو مبادئ أُخرى ليست بالضرورة مبنِيَّة على نصوص الكتاب المُقدَّس مثل: الحبل بلا دنس، عصمة البابا من الخطأ، صعود العذراء ... إلخ). لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٦٣.

(٥٢) يُنظر: فتحي، تطوُّر العقيدة النصرانِيَّة في المجامع الكنسِيَّة وأسرار الكنيسة السبعة، ص: ١٩، ٢٧، و ميلر، وهوبر، تاريخ الكتاب المُقدَّس منذ التكوين وحتَّى اليوم، ص: ٩٣-٩٦، و الفغالي، و عوكر، و الخوري، مُقدِّمات في الكتاب المُقدَّس، ص: ١٣-١٨، ٢٦-٣٠، و تلش، تاريخ الفكر المسيحيّ، ١/ ٨٨، ٨٩، و لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٨٠، و الكلَّام، تاريخ وعقائِد الكتاب المُقدَّس، ص: ٩٩-١١٢، و أرمسترونج، القُدس "مدينة واحدة عقائد ثلاث"، ص: ٢٩٧، و هوايت، الصراع العظيم، ص: ٦١، ٦٢، و المقاري، قوانين المجامع المسكونيَّة، ص: ٢٩٨، ٣٠٦.

(٥٣) يُنظر: كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١٣٠، ١٣١، وبالين، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٦٥، و لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٦٨، و رستم، الروم، ١/ ٢٣٠-٢٣٢، ٣٠٢-٣١٢، و المقاري، قوانين المجامع المسكونيَّة، ص: ١٥٢، و هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ص: ١١٥، ١١٦.

(٥٤) أبرص، عرب، مدخل إلى المجامع المسكونِيَّة، ص: ٦٣.

(٥٥) المرجع نفسه، ص: ٦٣، ٦٤.

(٥٦) يُنظر: دنتسنغر، وهونرمان، الكنيسة الكاثوليكِيَّة في وثائِقها، ٢/ ٩٩١، ٩٩٢.

(٥٧) كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ٣٨٠.

(٥٨) يُنظر: اليازجي، المسيحِيَّة المُهوِّدة في خدمة الصهيونِيَّة العالمِيَّة، ص: ١١٣-١٣٧، و البار، دراسات مُعاصرة في العهد الجديد والعقائِد النصرانِيَّة، ص: ٤٧١-٤٧٥، و كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ٣٨١-٣٨٩، و عبدالعزيز، الفاتيكان خلفِيَّات وأهداف، ص: ٣٩-٤٣، ٦٠، ٦٦-، و خليفة، الإنسان في المجمع الفاتيكاني الثاني، ص: ٤١-٨١.

(٥٩) يرى "جان كُمبي" أنَّ دعوة الإمبراطور قُسطنطين جميع الأساقفة إلى نيقية مولدٌ (لمُؤسَّسة جديدة في الكنيسة: المجمع المسكوني العالمي). دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١١٩.

(٦٠)عبدالحميد، الدولة والكنيسة ، ١/ ١٨٧.

(٦١)يوسابيوس القيصري، حياة قُسطنطين العظيم، ص: ٢١.

(٦٢) كان من عبارات الإمبراطور قُسطنطيوس الثاني -ابن قُسطنطين الكبير-: (كمستودع إلهي للقوَّة الملوكيَّة، فإنَّ سُلطتي في الكنيسة هي السُّلطة الأعلى، كما هي أيضًا في الدولة، إرادتي يجب اعتبارها مُلزِمة، وأنا الذي أتَّهم أثناسيوس، لتقُمْ إرادتي مقام القانون كما هي مع الأساقفة السوريِّين). لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٦٩.

(٦٣)كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ٩٥.

(٦٤)أبرص، عرب، مدخل إلى المجامع المسكونيَّة، ص: ٥٩.

(٦٥)كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ١١.

(٦٦) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(٦٧) يُنظر: كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٢٥٥، و الأنطوني، عصر المجامع، ص: ٣١٦-٣٢٠.

(٦٨)أبرص، عرب، مدخل إلى المجامع المسكونيَّة، ص: ٦٢.

(٦٩) يُنظر: المرجع نفسه، ٦٠، ٦١.

(٧٠) القول ببنوَّة المسيح، وأزليَّته، وجوهره الإلهي، ولمعلوماتٍ عن هذه الرؤية؛ يُمكِن الرجوع إلى رسالة بولس إلى كولوسِّي ١: ١٥-١٩، ورسالته إلى كورنثوس ٨: ٦.

(٧١) لا بُدَّ من التنبيه بأنَّ قُسطنطين لم يكن على دراية تامَّة بالجدل اللاهوتي القائم ولم يُدرِك أهمِّيته، وكونه أصلًا من أصول الاعتقاد، فقد جاءَ في رسالتِه إلى الطرفَيْن المُتنازعَيْن: (إنَّني إذْ فحصت باعتناءٍ أصْلَ وأساس هذه الخلافات وجدتُ أنَّ السبب غير جوهري، ولا يستحِقّ هذا النزاع العنيف ... فكيف أتردَّد في أنْ أُمنِّي نفسي بتسوية هذا الخلاف بكيفِيَّةٍ أسهل وفي وقتٍ أقصر طالما كان السبب الذي يعوق الوئام والوحدة العامَّة تافهًا وعديم الأهمِّيَّة) وتكرَّر هذا الوصف مرارًا في ثنايا رسالته، مِمَّا يُوحِي بجهلِه في أساس الديانة التي تبنَّاها ورعاها مُنذ بدايةِ عهدِه. يُنظر: يوسابيوس القيصري، حياة قُسطنطين العظيم، ص: ٧٤.

(٧٢) يُعلِّق "جون لوريمر" على مسألةِ إحراق كُتُب آريوس، فيقول: (مع أنَّ قُسطنطين الذي لم تكُن المسائِل اللاهوتِيَّة واضحة أمامه مُطلقًا قد اقتنع برأي يوسابيوس ... حول إعادة النظر في أفكار آريوس إلاَّ أنَّه لم يهتمّ بآريوس مُطلقًا حتَّى عام ٣٣٢م كان يكتب هكذا "إذا اكتشفتَ رسالة كاتِبُها آريوس فلْيكُنْ مصيرها النار، حتَّى لا تترك أيَّ ذكرى له مهما كانت ... وإذا قُبِض على أيِّ شخصٍ يُخفي كتابًا لآريوس ولا يُظهِره ويحرِقُه على الفور فعقابهُ الموت، وتُنفَّذ فيه العقوبة فور ثبوت الجريمة"). لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٥٣.

(٧٣)كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٤٣. وقد حاوَل المُجتمعون أن يُقرِّروا صيغة جامعة كاد أنْ يوافِق عليها آريوس لولا اعتراض أثناسيوس بأنَّها مُبهمة لا بُدَّ لها من جلاءٍ وإيضاحٍ بعباراتٍ صريحة تُؤكِّد مُساواة الآب للابن في الجوهر. يُنظر: أبرص، عرب، المجمع المسكوني الأوَّل، ص: ١٥٩.

(٧٤)أبرص، عرب، مدخل إلى المجامع المسكونيَّة، ص: ٦١، وسمَّاهُ بعضهم: قاعدة الإيمان المُطلقة.

(٧٥) ومنها: (الربُّ قناني أوَّل طريقِه من قَبْل أعمالِه مُنذ القِدَم). سفر الأمثال ٨: ٢٢. وتنبغي الإشارة إلى أنَّ "أثناسيوس -أسقف الإسكندريَّة-" خصم آريوس ردَّ على رأيه وأدلَّته في ثلاثة رسائل، جُمِعت الآن في كتاب بعنوان: "ضِدَّ الآريوسِيّين والشهادة بألوهة المسيح. ترجمة: صموئيل عبدالسيِّد، ونصحي بطرس، ومجدي صموئيل. الطَّبعة الأولى. القاهرة: المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائيَة، ٢٠١٥".

(٧٦)يتلر، الهرطقة في المسيحِيَّة، ص: ٨١.

(٧٧) المرجع نفسه، ص: ٧٩.

(٧٨) ومن ضمن صِيَغ الإيمان التي عرضَتها المجامع المعقودة في فترة الصراع الآريوسيّ، تلك الصيغة التوفيقِيَّة -اللا أدريَّة- التي جاء في نصِّها: (لقد أثارت هذهِ الصيغتان الكثير من الاضطراب، لذا من الأفضل عدم استخدامهما، لأنَّهما ليستا موجودتَيْن في الكتاب المقدَّس، وتتجاوزان علم الإنسان، لأنَّهُ لا أحد يستطيع بحسب الكتاب المُقدَّس أنْ "يروي ولادة ابن الله". الآب وحده يعرف كيف وُلِد ابنه، والابن وحده يعرف كيف وُلِد من الآب)، ويُقصَد بالصيغتَيْن: ما وردت في قرارات مجمع نيقية من الحديث عن مساواة الجوهر بين الآب والابن، وفيها اعترافٌ بانعدام الدليل النقلي لهذا الأمر الغيبي. يُنظر: يتلر، الهرطقة في المسيحِيَّة، ٨٦.

(٧٩) ويرى "ويتلر" أنَّ (نجاح الهرطقة الأريوسية في أوساط رجال الكنيسة يُفسِّره واقع أنَّ المبدأ الإيماني المُتمثِّل بالتثليث لم يكن قد وُضِع بدقَّةٍ بعد في تلك الحقبة، ومعروف أنَّ تعبير الثالوث لم يكن موجودًا مادِّيًّا في العهد الجديد، ولا لدى الآباء الرسولِيّين، بيد أنَّه في إنجيل القدّيس متَّى، يقول يسوع المسيح لتلاميذه: "امضوا إذًا، علِّموا كُلَّ الأُمم مُعمِّدين إيَّاهم باسم الآب والابن والروح القدس"). يتلر، الهرطقة في المسيحِيَّة، ص: ٧٧. لكِنَّ هذا النصّ لم يثبت أنَّه من كلام المسيح ’، فقد قال "سليم بسترس" -الأب- في كتابه: (يُرجِّح مُفسِّرو الكتاب المُقدَّس أنَّ هذهِ الوصِيَّة التي وضعها الإنجيل على لسان يسوع ليست من يسوع نفسه، بل هي موجز الكرازة التي كانت تُعِدّ الموعوظين للمعمودِيَّة في الأوساط اليونانِيَّة، فالمعمودِيَّة في السنوات الأولى للمسيحِيَّة كانت تُعطَى "باسم يسوع المسيح"، أو "باسم الربّ يسوع"). البولسي، اللاهوت المسيحي والإنسان المُعاصِر، ٢/ ٤٨.

(٨٠)تلش، تاريخ الفكر المسيحي، ١/ ١٢٣.

(٨١) يُنظر: أبرص، عرب، المجمع المسكوني الأوَّل، ص: ١٤٤-١٧٧، و كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١١٧-١٢٢، و تلش، تاريخ الفكر المسيحي، ١/ ١٢٤-١٣١، و هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ص: ٦٤-٦٧، و يتلر، الهرطقة في المسيحِيَّة، ص: ٧٦-٩١، و لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٤٧-٢٦٠، و فتحي، تطوُّر العقيدة النصرانيَّة في المجامع الكنسِيَّة، ص: ٣٧-٣٩، و أبرص، عرب، المجمع المسكوني الثاني، ص: ٣١-٣٣.

(٨٢)كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٣٩٦.

(٨٣) يُعلِّق "جان كُمبي" على هذه العبارة فيقول: (إنَّها من الآن فصاعدًا قاعدة علم اللاهوت المسيحاني "الخريستولوجيا"، وإنْ كان هذا لا يمنع البحث عن صياغات أُخرى تكميلِيَّة وعصرِيَّة حين تتبدَّل الثقافات). دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١٢٩، وكلامُه يُوحي بأنَّ دستور العقيدة خاضِعٌ لسُلطة العامل التاريخيّ الثقافي المُتغيِّر، مُسايِرٌ له، مُنفتِحٌ على التغيير، قابِلٌ للتطوير، وليس من ثوابت الدين.

(٨٤)كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٣٩٧.

(٨٥) يُنظر: المرجع نفسه، والصفحة نفسها. أمَّا نصُّ الطرف المُعارِض، فقد جاءَ فيه على لسان "البابا أثناسيوس الرسولي": (ولسنا نقول عن هذا الابن الواحد أنَّه طبيعتان، واحدة نسجد لها، وأخرى لا نسجد لها، بل طبيعة واحدة لله الكلمة المُتجسِّدة، ونسجد له مع جسدِه سجدةً واحدة ولا نقول باثنين، واحدٌ هو الله ابن الله بالحقيقة وله نسجد، وآخرٌ هو إنسانٌ من مريم ولسنا نسجد له ...). حلمي، عقائدنا المسيحِيَّة الأرثوذكسِيَّة، ص: ٢٢٠، نقلًا عن: الشهري، الروم الأرثوذكس "عرض ودراسة في ضوء العقيدة الإسلامِيَّة"، ص: ٢٧٠. وأوَّد الإشارة إلى أنِّي قد وجدت نسخة الكتاب المصدر لكِنَّ الصفحة المعنِيَّة ساقطة، أي: هناك سقطًا بين ص: ٢١٩ وص: ٢٢٣، لم أستطع الوصول إليه.

(٨٦) يُنظر: كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٣٦٤-٣٩٥، و كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١٢٤-١٣١، و تلش، تاريخ الفكر المسيحي، ١/ ١٣٥-١٤١، و هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ص: ١٠٢-١٠٥، و يتلر، الهرطقة في المسيحِيَّة، ص: ٩٤-٩٨، و لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٤٧-٢٧٠، و فتحي، تطوُّر العقيدة النصرانِيَّة في المجامع الكنسِيَّة، ص: ٥١-٦٢.

(٨٧)أبرص، وعرب، المجمع المسكوني الأوَّل، ص: ٢٨.

(٨٨)كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٢٤٦.

(٨٩) وهو ما يُسمِّيه النصارى بالسرِّ الأعظم هروبًا عن الإقرارِ بمُناقضتِه لأحكام العقل والمنطق، يقول أحدهم: (نعرف أنَّ هذهِ العقيدة فوق العقل، لأنَّها لو كانت عقلِيَّة لكانت قابلة لأن تصدر عن البشر، فيسقط بذلك الإلهام العلوي ومُستلزماتِه بما فيه الإيمان). عمران، العلاقة الجدلِيَّة بين التاريخ والطقوس المسيحِيَّة، ص: ٦٨،٦٩، ويرى النصارى أنَّ الثالوث مُمثِّلٌ للتوحيد -بزعمهم- الصادر عن العلم الجديد بالله، فوحدانِيَّة الله في النصرانِيَّة (ليست وحدانِيَّة مُجرَّدة، بل هي وحدانِيَّة جامعة مانعة ... إنَّ الله بالرغم من أنَّهُ واحد إلاَّ أنَّهُ مُثلَّث الأقانيم، والتثليث الذي نؤمن بهِ نحن المسيحِيُّون لا يتعارض مُطلقًا مع الإيمان بوحدانِيَّة، بل يُفسِّرها ويُوضِّحُها ... الأقانيم الثلاثة مُتمايزة في الخاصِّية الأقنومِيَّة فقط، لكِنْ لها طبيعة واحدة وجوهر واحد). حلمي، عقائِدنا المسيحِيَّة الأرثوذكسِيَّة، ص: ١٠٧-١٠٩، (فهي وحدةٌ عددِيَّة في الله، والمُساواة في الجوهر بين الأقانيم الثلاثة، الآب إله، والابن إله، والروح إله، فليس هُناك ثلاثة آلهة، لله واحد، وهو هو ذاته، لأنَّه ليس هناك إلاَّ جوهر واحد، ... هنا الوحدة العددِيَّة للجوهر هي شرط التوحيد، وتختلف عن التمايز بين الأقانيم). أبرص، عرب، المجمع المسكوني الثاني، ص: ٩٧.

(٩٠) يُنظر: أبرص، عرب، المجمع المسكوني الثاني، ص: ٢٨، ٣٢، ٣٥، ٦٨-١٠٠، ٢٤٨-٢٦٣، و كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٢٤٢،٢٤٣، و كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١٢٢،١٢٣، ١٦٩، و إيسوذورس، الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة، ص: ١٨٧، ٢٨٠،٢٨١، و يتلر، الهرطقة في المسيحِيَّة، ص: ٧٧-٨٩، و لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٨٣-٢٨٧، و البولسي، اللاهوت المسيحي والإنسان المُعاصِر، ٢/ ٨٨-٩٥، و فتحي، تطوُّر العقيدة النصرانِيَّة في المجامع الكنسِيَّة، ص: ٤٧-٥٠، ٦٤،٦٥.

(٩١) (ليس لدينا إنجيل مُنزَّل على يسوع، يسوع يُنزِل، بولس قال مرارًا: "إنجيلي" أي: بشارته بالمسيح). قول الشمَّاس "إسبيرو جبور" في كتاب: العلاقة الجدلِيَّة بين التاريخ والطقوس المسيحِيَّة، ص: ٥٤، وفنَّد "أحمد عمران" في الكتاب هذا القول بأدِلَّة من العهد الجديد تُبيِّن وجود إنجيل بين يدي المسيح ′ يدعو إلى الإيمان به، من بين تلك

الأدِلَّة ما وردَ في "إنجيل مرقس" على لسان المسيح ': (قد كملَ الزمان، واقترب ملكوت الله، فتوبوا وآمِنوا بالإنجيل) ١: ١٥. ص: ١٢١-١٢٤.

(٩٢) (المسيح لم تنزل عليه رسالة من السماء، بل هو ذاته نزل من السماء، فهو نفسه كلمة الله الذاتي) يُنظر: أبو الخير، الإنجيل كيف كُتِب وكيف وصل إلينا، ص: ١٢، ٨٦.

(٩٣) يُنظر: إنجيل لوقا. ١: ١-٣.

(٩٤) يُنظر: منصور، عصمة الكتاب المُقدَّس، ص: ٦٦،٦٧.

(٩٥) من بين هذهِ المصادر؛ كتاب "الإنجيل والصليب"، للقس -السابق- دافيد بنجامين الكلداني، المعروف باسم: عبدالأحد داود بعد إسلامِه، ص: ١٧.

(٩٦) يُشير كتاب "المسيحِيُّون الأوائِل والإمبراطوريَّة الرومانِيَّة"، أنَّ ذلك قد أُقِرّ بعد نزاعاتٍ طويلة في مجمع لاوديكيا ٣٦٣م، ثُمَّ مجمع قرطاجة ٣١٩م. و سفينسيسكايا، المسيحِيُّون الأوائِل والإمبراطوريَّة الرومانِيَّة، ص: ١١٩.

(٩٧) (حتَّى إذا صار اعتماد النصوص بقانون الإيمان النيقاوي، صدر حُكم الإعدام على جميع ما يُخالفها من كُتُب ومُذكّرات، تحريمًا وتحريقًا، وتصفيات نهائِيَّة لأتباعها والقائلين بها، وهي لو بقيت لأمكن الاطِّلاع على ما تضمَّنتْهُ من تاريخ وأفكار). عمران، العلاقة الجدلِيَّة بين التاريخ والطقوس المسيحِيَّة، ص: ١٩٩، ٢٠٠.

(٩٨) يُنظر: لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٥٣، كما قُنِّنت مرةً أخرى في عصورٍ لاحقة؛ ففي "مجمع ترنت ١٥٤٥م" الذي افتُتِح باسم الثالوث الأقدس أقرَّ المجمع الكُتب المُقدَّسة القانونِيَّة، ولعنَ رافضيها، وتعكس أحداث هذا المجمع أنَّ تلك القرارات بُنِيت على هوى الأساقفة الحاضرين، دون اعتمادِ أدِلَّةٍ علميَّة، واعتمد الاقتراع والتصويت من أجلِ ذلك الهدف، فنسبَ إلى الله كُلَّ كتابٍ حصلَ على أكبرِ عددٍ من الأصوات باعتبارِها المعيار. يُنظر: الكلَّام، تاريخ وعقائد الكتاب المُقدَّس، ص: ١١١، و بسيسبويه، الإنجيل الحيّ في الكنيسة، ص: ٦٣،٦٤.

(٩٩)ل.ماك، الإنجيل المفقود "كتاب "ك" والأصول المسيحِيَّة"، ص: ٩.

(١٠٠)، باركلي، تفسير الكتاب المُقدَّس، إنجيل متَّى ومرقس ص: ١٩.

(١٠١) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(١٠٢) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(١٠٣)باركلي، تفسير الكتاب المُقدَّس، ص: ١٩.

(١٠٤) للاطلاع على نصّ القرارات يُنظر: بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ص: ٧٨، وجاءَ ذلك الإعلان بعد كُلِّ ما أُثبِت على تلك الكُتُب من تحريفٍ وتناقُضاتٍ وأخطاء عقلِيَّة وتاريخِيَّة، وغير ذلك.

(١٠٥) للاستزادة في هذهِ المسألة، يُمكن الرجوع إلى كتاب: استعادة النصّ الأصلي للإنجيل "في ضوء قواعد النقد الأدنى، إشكالِيَّات التاريخ والمنهج". سامي عامري.

(١٠٦) يُنظر: الكلَّام، تاريخ وعقائد الكتاب المُقدَّس، ص: ٩٩-١١٢، و بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ص: ٧٥-٧٩، و ل.ماك، الإنجيل المفقود، ص: ٢٥٤-٢٦٢، و بسيسبويه، الإنجيل الحيّ في الكنيسة، ص: ٣٠-٣٢، ٣٨-٣٩، ٤٤-٤٦، ٦٣، ٦٤، ١٠٧-١١٠، ١١٦، ١٢١-١٢٤، ١٩٦-٢٠٠، و أبو الخير، الإنجيل كيف كُتِب وكيف وصَل إلينا، ص: ٨٢، ٨٦، ١٥٩، ١٦٠، داود، الإنجيل والصليب، ص: ١٥-١٧، و عمران، العلاقة الجدلِيَّة بين التاريخ والطقوس المسيحِيَّة، ص: ٤٦،٤٧.

(١٠٧)دنتسنغر، وهونرمان، الكنيسة الكاثوليكيَّة من وثائقها، ٢/ ١٠١٣، وثيقة "فرح ورجاء". ٤.

(١٠٨) لا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ ظهور المناهج النقديَّة للنصوص الدينيَّة كان سابقًا لهذا المجمع، لكِنَّ ما استُحدِث فيه؛ تبنِّي الكنيسة التقليديَّة لتلك المناهج وتقريرِها.

(١٠٩)كاسبر، اللاهوت والكنيسة، ص: ٩١.

(١١٠)باركلي، تفسير الكتاب المُقدَّس. إنجيل يوحنَّا "الجزء الثاني"، ص: ٣٩١.

(١١١) يُنظر: المرجع نفسه، ص: ٣٩١-٣٩٤.

(١١٢) يُنظر: دنتسنغر، وهونرمان، الكنيسة الكاثوليكيَّة من وثائقها، ٢/ ٩٠٦-١٠٦٠، و بسترس، مدخل إلى اللاهوت الأدبي، ٢/ ١٥٥-١٧٣، و بسترس، مقالات في اللاهوت والحركة المسكونيَّة، ص: ١٥٣-١٥٨، و كاسبر، اللاهوت والكنيسة، ص: ٩١-٩٧، ٣٠١-٣٠٤، و رزفي، تجديد الفكر الديني في المسيحِيَّة، ص: ١٦٦-١٦٨، ومحاضرة د. عبدالواحد العلمي عن كتابه: "اللاهوت المسيحي المعاصر وقضايا الحداثة" بعنوان: هل أخلفت الكنيسة الكاثوليكيَّة موعدها مع الفاتيكان الثالث؟ قراءة في صراع التقليد والحداثة في "مجمع العائلة ٢٠١٤-٢٠١٥م"، نظَّمها: مختبر الخطاب والإبداع والمجتمع والأديان بكليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة سايس، جامعة سيدي محمَّد بن عبدالله بفاس، ولم أتمكَّن من العثور على نسخة ورقِيَّة أو إلكترونيَّة من كتابه، على الرغم من التواصل مع دار النشر، https://2u.pw/uF8sY.

(١١٣) سفر الخروج ٢٠: ٤،٥، ونحوه في: سفر التثنية ٥: ٨،٩.

(١١٤) ملر، مُختصر تاريخ الكنيسة، ص: ٢١١.

(١١٥) لكنَّه (لم يضع حدًّا لهذا النزاع، فقد قام على العرش في الشرق بعد موت الملكة في عام ٨٠٣ عِدَّة ملوك من مُكافحي الأيقونات). كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٨٣٥.

(١١٦) عُقِد مجمعٌ قبل هذا برئاسة الإمبراطور ليو الثالث، وصدرت قراراته بتحريم عبادة التماثيل، فهي (مُغايرة للكتاب المُقدَّس، ... وأنَّها أصنامِيَّة منهيٌّ عنها في الوصِيَّة الثانية، وصرَّحوا أيضًا أنَّ استعمال التماثيل في الكنائس وأماكن العبادة عادة مأخوذة عن الوثنِيِّين). موسهيم، تاريخ الكنيسة القديمة والحديثة، ص: ٢٩٥.

(١١٧) يُنظر: عمران، العلاقة الجدلِيَّة بين التاريخ والطقوس المسيحِيَّة، ص: ١٨٨-١٩٠، وكسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، ص: ٨٠٠-٨٣٤، و المقاري، قوانين المجامع المسكونيَّة، ص: ٢١٢-٢١٥، و كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١٦٣، وملر، مُختصر تاريخ الكنيسة، ص: ٢١١-٢١٦، و إيسوذورس، الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة، ص: ٢٧٩، ٢٨٠.

(١١٨) (كان الإمبراطور يدعو إلى عقد مجامع كنسِيَّة ويحلّها، يتبنَّى مُقرَّراتها أو يرفضها، يُعلِن أمورًا عقائِديَّة ويُلزِم الأساقفة قبولها تحت وطأة مُعاقبة وحطّ البطاركة أو الأساقفة الذين يرفضون ذلك، وقد اضطُرَّت الكنيسة البيزنطِيَّة إلى التعايُش مع هذا الوضع). طربيه، الأسقف بين الأمس واليوم، ص: ٤٣.

(١١٩) على الرغم من خضوعِها لهم في أغلب الأمر. مِلر، مُختصر تاريخ الكنيسة، ص: ٢٠٦.

(١٢٠)لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٠٥.

(١٢١)مِلر، مُختصر تاريخ الكنيسة، ص: ٢٢٢.

(١٢٢) وبهذا يعتقد النصارى أنَّ كنيسة روما التي أسَّسها بُطرس هي ما أخبر عنه المسيح ′، لذا؛ فإنَّ أساقفتها مُنِحوا هذهِ السُّلطة -في اعتقادِهم- من المسيح. يُنظر: كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ٩١. يقول "باركلي" في تفسيره: (الكنيسة الكاثوليكِيَّة تتَّخِذ من هذهِ الآيات أساسًا لعقيدتها ونظامها في مركز البابا من الكنيسة ... هذا السُّلطان -دخول البشر ملكوت السماوات، وطردهم منه، وغفران خطاياهم- أُعطي لبُطرس الذي صار فيما بعد أسقفًا لروما، وتسلسل هذا السُّلطان وتسلَّم منه إلى أساقفة روما الذين جاءوا بعده، واتَّخذوا وظيفة البابا رئيس الكنيسة وأسقف روما)، ثُمَّ يُشِير باعترافٍ إلى كيفِيَّة تعامُل النصارى مع نصوصِهم فيقول: (من ثَمَّ نرى الكاثوليك والبروتستانت لا يبدأون دراسة هذهِ الآيات برغبةٍ من الأعماق ليعرفوا التفسير الحقيقي، بل يُحاول كُلٌّ من الطرفَيْن أن يُثبِت عقيدته، وينفي عقيدة الآخر). باركلي، تفسير الكتاب المُقدَّس. إنجيل متَّى ومرقس، ص: ٣١٣، وفي تفسير "أنطونيوس فكري": (يُعطي كنيسته سُلطان الحلّ والربط، وليس لبُطرس فقط بل لكُلّ الرُّسل). باركلي، تفسير الكتاب المُقدَّس. إنجيل متَّى، ص: ١٥٤، ١٥٦.

(١٢٣) ١٦: ١٨، ١٩. وفي بيان الفرق بين تفسير الكنائِس لهذا النص؛ ينكر باركلي "البروتستانتي" أن يكون في معنى نصّ يوحنا إشارة إلى استطاعة أيّ إنسان مهما علت منزلته أن يغفر خطايا إنسانٍ آخر، ويحثُّ على ضرورةِ فهم المعنى الحقيقيّ للنصّ المقدَّس، فإنَّ كُلَّ ما عناهُ المسيح: سُلطان تحذير الخاطئ من خطاياه واستمرارِه في العصيان، وتبشير التائب بغفران الخطايا فقط. يُنظر: باركلي، تفسير الكتاب المُقدَّس. إنجيل متَّى ومرقس، ص: ٥٤٢-٥٤٤، بينما يرى أنطونيوس فكري "الأرثوذكسي" -في تفسيرِه لهذا النصّ- أنَّ الكاهن يُعطى موهبة الروح القُدس الساكن فيه، فيغفِر أو يُمسِك الخطايا. يُنظر: باركلي، تفسير الكتاب المُقدَّس. إنجيل متَّى، ص: ٢٧٣.

(١٢٤) رسالةِ بولس إلى تيطس ١: ٧، وقد ردَّ عليها وفنَّدها عمران في كتابه "العلاقة الجدلِيَّة بين التاريخ والطقوس المسيحِيَّة"، ص: ٢٣٢-٢٣٤.

(١٢٥)كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١٧٦.

(١٢٦) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(١٢٧)مِلر، مُختصر تاريخ الكنيسة، ص: ١٩٤.

(١٢٨) وُضِع لذلك قانونٌ ثابت في مجمع لاتران الرابع ١٢١٥م. يُنظر: المرجع نفسه.

(١٢٩)كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ٣١٣، وسبقَ ذلك؛ إعلانُ البابا "غريغوري السابع" في مرسومه عصمة كنيسة روما عن الخطأ، وذلك في القرن الحادي عشر قبل هذا المجمع بعِدَّةِ قرون. يُنظر: مِلر، مُختصر تاريخ الكنيسة، ص: ٢٤٣.

(١٣٠)دنتسنغر، وهونرمان، الكنيسة الكاثوليكِيَّة في وثائقها، ٢/ ٦٥١.

(١٣١) يُنظر: طربيه، الأسقف بين الأمس واليوم، ص: ٤١-٤٦، ٥٥، و عمران، العلاقة الجدلِيَّة بين التاريخ والطقوس المسيحِيَّة، ص: ١١٧-٢٣٢، و عجيبة، البابويَّة وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى، ص: ١٦-١٨، ٢٩، و أبرص، عرب، مدخل إلى المجامع المسكونِيَّة، ص: ٨٣، و كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ص: ١٣٤، ١٣٥، ١٦٧، ١٧٤-١٧٦، ١٨٢، ٣١٢-٣١٤، و مِلر، مُختصر تاريخ الكنيسة، ص: ١٩١-١٩٥، ٢٠٦-٢٠٩، ٢٢١-٢٢٧، ٢٤٣، ٢٥٩، ٣٠٠-٣٠٣، ٤٢٥-٤٢٧، ٧١٣، و موسهيم، تاريخ الكنيسة القديمة والحديثة، ص: ٣١٢-

٣١٧، ٧٦١-٧٦٧، و لوريمر، تاريخ الكنيسة، ص: ٢٠٥، ٢١٥، ٢١٦، و فتحي، تطوُّر العقيدة النصرانِيَّة في المجامع الكنسِيَّة، ص: ٧٨، ٧٩، ٩٧-١٠٠، ١٠٧-١١١، و هوايت، الصراع العظيم، ص: ٥٤-٦٠.

(١٣٢) يُنظر: كسَّاب، مجموع الشرع الكنسي، و المقاري، قوانين المجامع المسكونِيَّة، و أبرص، عرب، مدخل إلى المجامع المسكونِيَّة، و كُمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ومِلر، مُختصر تاريخ الكنيسة، و إيسوذورس، الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة، و موسهيم، تاريخ الكنيسة القديمة والحديثة، و هيل، تاريخ الفكر المسيحي، و بالين، تاريخ الكنيسة، و فتحي، تطوُّر العقيدة النصرانِيَّة في المجامع الكنسِيَّة، و طربيه، الأسقف بين الأمس واليوم.

المراجع والمصادر:

١. أبرص، ميشال، وعرب، أنطوان. (١٩٩٦)، مدخل إلى المجامع المسكونِيَّة، (ط ١)، بيروت، المكتبة البولسِيَّة.

٢. أبرص، ميشال، وعرب، أنطوان. (١٩٩٧)، المجمع المسكوني الأوَّل: نيقيا الأوَّل ٣٢٥، (ط ١)، بيروت، المكتبة البولسِيَّة.

٣. أبرص، ميشال، وعرب، أنطوان. (٢٠٠٣)، المجمع المسكوني الثاني: القسطنطينِيَّة الأوَّل ٣٨١، (ط ١)، بيروت، المكتبة البولسِيَّة.

٤. أبو الخير، عبدالمسيح بسيط. (د.ت)، الإنجيل كيف كُتِب وكيف وصل إلينا، (د.ط)، (د.م)، عبدالمسيح بسيط أبو الخير.

٥. أرمسترونج، كارين. (١٩٩٨)، القُدس: مدينة واحدة عقائد ثلاث، فاطمة نصر ومحمَّد عناني، (د.ط)، القاهرة، دار سطور.

٦. اسليماني، حفيظ. (٢٠١٤)، الديني والسياسي في علاقة الإمبراطور قُسطنطين بالديانة المسيحِيَّة، (د.ط)، (د.م)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

٧. ألارو، عبدالرزَّاق. (٢٠٠٧)، مصادر النصرانِيَّة دراسةً ونقدًا، (ط ١)، الرياض، دار التوحيد للنشر.

٨. الأنطوني، كيرلس. (٢٠٠٢)، موسوعة عصر المجامع، (ط ١)، القاهرة، مكتبة المحبَّة.

٩. إيسوذورس. (٢٠٠٢)، الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة، ميخائيل إسكندر، (د.ط)، القاهرة، مكتبة المحبَّة.

١٠. إيمار، أندريه، وأوبوايه، جانين. (١٩٨٦)، تاريخ الحضارات العام: روما وإمبراطوريَّتها، فريد داغر وفؤاد أبو ريحان، (ط ٢)، بيروت، منشورات عويدات.

١١. البار، محمَّد علي. (٢٠٠٦)، دراسات مُعاصرة في العهد الجديد والعقائِد النصرانِيَّة، (ط ١)، دمشق، دار القلم.

١٢. باركلي، وليم. (٢٠٠١)، تفسير الكتاب المُقدَّس، عِزَّت زكي، (ط ٢)، القاهرة، دار الثقافة.

١٣. باسيم، بولس. (٢٠٠٣)، تاريخ الكنيسة المُفصَّل، صبحي اليسوعي، (ط ١)، بيروت، دار المشرق.

١٤. بالين، كاميللو. (٢٠٠٤)، تاريخ الكنيسة من فجر المسيحِيَّة إلى نهاية القرن الخامس عشر، (ط ١)، القاهرة، دار شرقِيَّات للنشر والتوزيع.

١٥. بسترس، كيرلس سليم. (٢٠٠١)، مدخل إلى اللاهوت الأدبي: الجزء ٢، (ط ١)، بيروت، المكتبة البولسِيَّة.

١٦. بسترس، كيرلس سليم. (٢٠٠١)، مقالات في اللاهوت والحركة المسكونيَّة، (ط ١)، بيروت، منشورات المكتبة البولسيَّة.
١٧. البعلبكي، منير. (١٩٩٢)، معجم أعلام المورد، (ط ١)، بيروت، دار العلم للملايين.
١٨. بوكاي، موريس. (د.ت)، دراسة الكُتُب المُقدَّسة في ضوء المعارف الحديثة، (د.ط)، لبنان، دار الأفكار للطباعة والنشر والتوزيع.
١٩. البولسي، سليم بسترس. (٢٠٠٢)، اللاهوت المسيحي والإنسان المُعاصِر، (ط ٣)، بيروت، المكتبة البولسيَّة.
٢٠. تلش، بول. (٢٠١٢)، تاريخ الفكر المسيحيّ من جذورِه الهلينستيَّة واليهوديَّة حتَّى الوجوديَّة، وهبة طلعت أبو العلا، (د.ط)، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للُّغات والترجمة.
٢١. جنيبير، شارل. (١٣٩٠)، المسيحيَّة نشأتها وتطوُّرها، عبدالحليم محمود، (ط ١)، بيروت، المكتبة العصريَّة.
٢٢. حافظ، أحمد غانم. (٢٠٠٧)، الإمبراطوريَّة الرومانيَّة من النشأة إلى الانهيار، (د.ط)، الإسكندريَّة، دار المعرفة الجامعيَّة.
٢٣. حبيب، صموئيل، وآخرون. (د.ت)، دائرة المعارف الكتابيَّة، (د.ط)، القاهرة، دار الثقافة.
٢٤. حلمي، بيشوى. (٢٠٠٧)، عقائِدنا المسيحيَّة الأرثوذكسيَّة، (ط ١)، القاهرة، دار نوبار للطباعة.
٢٥. حموي، صبحي اليسوعي. (١٩٩٨)، معجم الإيمان المسيحي، (ط ٢)، بيروت، دار المشرق.
٢٦. الخضري، حنَّا جرجس. (١٩٨١)، تاريخ الفكر المسيحي: يسوع المسيح عبر الأجيال، (ط ١)، القاهرة، دار الثقافة.
٢٧. خليفة، عبده. (١٩٩٧)، الإنسان في المجمع الفاتيكاني الثاني، (ط ١)، لبنان، المركز الرعوي للأبحاث والدراسات.
٢٨. داود، عبدالأحد. (د.ت)، الإنجيل والصليب، (د.ط)، (د.م)، (د.ن).
٢٩. دنتسنغر، وهونرمان. (٢٠٠١)، الكنيسة الكاثوليكيَّة في وثائِقها، يوحنَّا منصور وحنَّا الفاخوري، (ط ١)، بيروت، منشورات المكتبة البولسيَّة.
٣٠. ديورانت، وِل. (١٩٨٨)، قِصَّة الحضارة، زكي نجيب محمود وآخرين، (د.ط)، بيروت، دار الجيل.
٣١. رزقي، صموئيل. (٢٠٠٣)، تجديد الفكر الديني في المسيحيَّة، (ط ١)، القاهرة، دار الثقافة.
٣٢. رستم، أسد. (١٩٥٥)، الروم في سياستهم وحضارتهم ودينهم وثقافتِهم وصلاتِهم بالعرب، (ط ١)، بيروت، دار المكشوف.
٣٣. سفينسيسكايا، إ.س. (٢٠٠٧)، المسيحيُّون الأوائِل والإمبراطوريَّة الرومانيَّة: خفايا القرون، حسَّان ميخائيل إسحاق، (ط ٢)، دمشق، دار علاء الدين.
٣٤. سيسبويه، برنار. (١٩٨٧)، الإنجيل الحيّ في الكنيسة، جرجس الكارديني، (ط ١)، بيروت، منشورات دار المشرق.
٣٥. شنودة، زكي. (١٩٩٨)، موسوعة تاريخ الأقباط والمسيحيَّة، (د.ط)، القاهرة، معهد الدراسات القبطيَّة.
٣٦. الشهري، عبدالله. (٢٠١٧)، الروم الأرثوذكس: عرض ودراسة في ضوء العقيدة الإسلاميَّة، (ط ١)، الرياض، مركز الفكر الغربي.

٣٧. صموئيل، الأب فِ. سي. (٢٠٠٩)، مجمع خلقدونية – إعادة فحص: بحث تاريخي لاهوتي، عماد موريس إسكندر وجوزيف موريس فلتس، (ط ١)، القاهرة، دار باناريون.

٣٨. طربيه، أنطوان. (٢٠٠٤)، الأُسقف بين الأمس واليوم، (ط ١)، بيروت، دار المشرق.

٣٩. عاشور، سعدي عبدالفتَّاح، وغنيم، إسمت. (١٩٧٦)، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، (د.ط)، بيروت، دار النهضة العربِيَّة.

٤٠. عبدالحفيظ، سعيد محمَّد. (٢٠١٦)، الاعتراف بالمسيحِيَّة زمن الإمبراطور قُسطنطين الأوَّل، (د.ط)، ليبيا، المجلَّة الليبِيَّة العالمِيَّة.

٤١. عبدالحميد، رأفت. (٢٠١٨)، الدولة والكنيسة، (ط ١)، القاهرة، الهيئة المصرِيَّة العامَّة للكتاب.

٤٢. عبدالملك، بطرس، وآخرون. (٢٠٠٥)، قاموس الكتاب المُقدَّس، بطرس عبدالملك وجون طمسن وإبراهيم مطر، (ط ١٤)، بيروت، مطبعة الحرّية.

٤٣. عجيبة، أحمد. (١٩٩١)، البابوِيَّة وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى، (ط ١)، طنطا، مطابع الشنَّاوي.

٤٤. عمران، أحمد. (١٩٩٦)، العلاقة الجدلِيَّة بين التاريخ والطقوس المسيحِيَّة، (د.ط)، بيروت، دار الوعي.

٤٥. العوايشة، أحمد. (٢٠٠٧)، دور قُسطنطين في تطوير العقيدة الكنسِيَّة، (د.ط)، الأردن، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون.

٤٦. فتحي، وديع أحمد. (٢٠١١)، تطوُّر العقيدة النصرانِيَّة في المجامع الكنسِيَّة وأسرار الكنيسة السبعة، (ط ١)، الإسكندرِيَّة، دار التوحيد للتراث.

٤٧. فرحات، إدمون يوسف. (٢٠١٥)، الفاتيكان في معانيه ومبانيه، (ط ٢)، بيروت، المطبعة العربِيَّة ودار النشر الفاتيكانِيَّة.

٤٨. الفغالي، بولس، وآخرون. (٢٠٠٢)، مُقدِّمات في الكتاب المُقدَّس، (ط ١)، بيروت، المكتبة البولسِيَّة.

٤٩. فكري، أنطونيوس. (د.ت)، تفسير الكتاب المُقدَّس، (د.ط)، الفجالة، كنيسة السيِّدة العذراء.

٥٠. القيصري، يوسابيوس. (١٩٧٥)، حياة قُسطنطين العظيم، مرقس داود، (د.ط)، القاهرة، مكتبة المحبَّة.

٥١. القيصري، يوسابيوس. (١٩٩٨)، تاريخ الكنيسة، مرقس داود، (ط ٣)، القاهرة، مكتبة المحبَّة.

٥٢. كاسبر، فالتر. (٢٠٠٦)، اللاهوت والكنيسة، يوحنَّا منصور، (ط ١)، بيروت، المكتبة البولسِيَّة.

٥٣. كانتور، نورمان. (١٩٩٣)، العصور الوسطى الباكرة، قاسم عبده قاسم، (ط ١)، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانِيَّة والاجتماعِيَّة.

٥٤. الكتاب المقدس. (٢٠١١)، الكتاب المقدس - الإصدار العاشر، (ط ٢)، مصر، دار الكتاب المقدس.

٥٥. كسَّاب، حنانيَّا إلياس. (١٩٩٨)، مجموع الشرع الكنسي، (ط ٢)، بيروت، منشورات النور.

٥٦. الكلَّام، يوسف. (٢٠٠٩)، تاريخ وعقائِد الكتاب المُقدَّس، (ط ١)، دمشق، دار صفحات للدراسات والنشر.

٥٧. كُمبي، جان. (١٩٩٤)، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، مجموعة مترجمين، (ط ١)، بيروت، دار المشرق.

٥٨. الكيَّالي، عبدالوهاب. (١٩٩٤)، موسوعة السياسة، (د.ط)، بيروت، المُؤسَّسة العربِيَّة للدِّراسات والنَّشر.

٥٩. ل.ماك، بيرتون. (٢٠٠٧)، الإنجيل المفقود: كتاب "ك" والأصول المسيحِيَّة، محمَّد الجورا، (ط ١)، دمشق، دار الكلمة.
٦٠. لوريمر، جون. (١٩٩٠)، تاريخ الكنيسة عصر الآباء، عزرا مرجان، (ط ١)، القاهرة، دار الثقافة.
٦١. المقاري، أثناسيوس. (٢٠٠٤)، الكنيسة مبناها ومعناها، (ط ١)، القاهرة، دار نوبار.
٦٢. المقاري، أثناسيوس. (٢٠١٣)، قوانين المجامع المسكونيَّة وخُلاصة قوانين المجامع المكانِيَّة، (ط ١)، مصر، مطابع النوبار.
٦٣. مِلر، أندو. (٢٠٠٣)، مُختصر تاريخ الكنيسة، (ط ٤)، مصر، مكتبة الأخوة.
٦٤. منصور، يسي. (١٩٦٤)، عصمة الكتاب المُقدَّس، (ط ٢)، الإسكندريَّة، مطبعة محرم بك.
٦٥. موسهيم، يوحنَّا لورنس. (١٨٧٥)، تاريخ الكنيسة القديمة والحديثة، يعقوب مردوك وهنري هرس، (د.ط)، بيروت، المطبعة الأمريكانِيَّة.
٦٦. ميلر، ستيفن، وهوبر، روبرت. (٢٠٠٨)، تاريخ الكتاب المُقدَّس منذ التكوين وحتَّى اليوم، وليم وهبة ووجدي وهبة، (ط ١)، القاهرة، دار الثقافة.
٦٧. هسي، ج.م. (١٩٩٧)، العالم البيزنطي، رأفت عبدالحميد، (د.ط)، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانِيَّة والاجتماعِيَّة.
٦٨. هوايت، إلن. (د.ت)، الصراع العظيم، إسحاق فرج، (د.ط)، بيروت، دار الشرق الأوسط.
٦٩. هيل، جوناثان. (٢٠١٢)، تاريخ الفكر المسيحي، سليم إسكندر ومايكل رأفت، (ط ١)، القاهرة، مكتبة دار الكلمة.
٧٠. ويتلر، ج. (٢٠٠٧)، الهرطقة في المسيحِيَّة: تاريخ البدع والفرق الدينِيَّة المسيحِيَّة، جمال سالم، (ط ١)، بيروت، دار التنوير.
٧١. اليازجي، عيسى. (٢٠٠٤)، المسيحِيَّة المُهوَّدة في خدمة الصهيونيَّة العالمِيَّة، (ط ١)، دمشق، الدَّار الوطنِيَّة الجديدة.

المو اقع الإلكترونية:

١. إجابات كاثوليكِيَّة. https://www.catholic.com/.
٢. مكلينتوك وموسوعة الكتاب المُقدَّس القويَّة. https://www.biblicalcyclopedia.com/.
٣. مكتبة أكسفورد المرجعِيَّة. https://www.oxfordreference.com/.
٤. موقع د. زينب عبدالعزيز. "ورقة بحثِيَّة: الفاتيكان خلفيات وأهداف". https://2u.pw/WzUQi.

References in Arabic

1. **Abras, Mishal and Arab, Antwan.** (1996), Madkhal ila al-Majami' al-Maskuniyya, (1st ed.), Beirut, Al-Maktaba al-Bulusiyya.
2. **Abras, Mishal and Arab, Antwan.** (1997), Al-Majma' al-Maskuni al-Awwal: Nicaea al-Awwal 325, (1st ed.), Beirut, Al-Maktaba al-Bulusiyya.

3. **Abras, Mishal and Arab, Antwan.** (2003), Al-Majma' al-Maskuni al-Thani: al-Qustantiniyya al-Awwal 381, (1st ed.), Beirut, Al-Maktaba al-Bulusiyya.
4. **Abu al-Khayr, Abd al-Masih Basit.** (d.t.), Al-Injil Kayfa Kutib wa Kayfa Wasala Ilyna, (d.t.), (d.m.), Abd al-Masih Basit Abu al-Khayr.
5. **Armstrong, Karen.** (1998), Al-Quds: Madina Wahida Aqa'id Thalath, Fatimah Nasr and Muhammad Anani (Trans.), (d.t.), Cairo, Dar Sutoor.
6. **Isliyimani, Hafiz.** (2014), Al-Dini wa al-Siyasi fi Ilaqat al-Imbiratur Qustantin bi-al-Diyana al-Masihiyya, (d.t.), (d.m.), Mu'assasat Mu'minun Bila Hudud.
7. **Alaro, Abd al-Razzaq.** (2007), Masadir al-Nasraniyya Dirasatan wa Naqdan, (1st ed.), Riyadh, Dar al-Tawhid lil-Nashr.
8. **Al-Antoni, Kyrillos.** (2002), Mawsu'at Asr al-Majami', (1st ed.), Cairo, Maktabat al-Mahabba.
9. **Isodorus.** (2002), Al-Kharida al-Nafisa fi Tarikh al-Kanisa, Mikhail Iskandar (Ed.), (d.t.), Cairo, Maktabat al-Mahabba.
10. **Aymard, André and Auboyer, Jeannine.** (1986), Tarikh al-Hadarat al-Amm: Roma wa Imbiraturiyyatuha, Farid Dagher and Fuad Abu Rayhan (Trans.), (2nd ed.), Beirut, Manshurat Oueidat.
11. **Al-Barr, Muhammad Ali.** (2006), Dirasat Mu'asira fi al-Ahd al-Jadid wa al-Aqa'id al-Nasraniyya, (1st ed.), Damascus, Dar al-Qalam.
12. **Barclay, William.** (2001), Tafsir al-Kitab al-Muqaddas, Izzat Zaki (Trans.), (2nd ed.), Cairo, Dar al-Thaqafa.
13. **Basim, Paulos.** (2003), Tarikh al-Kanisa al-Mufassal, Subhi al-Yasu'i (Trans.), (1st ed.), Beirut, Dar al-Mashriq.
14. **Ballin, Camillo.** (2004), Tarikh al-Kanisa min Fajr al-Masihiyya ila Nihayat al-Qarn al-Khamis Ashar, (1st ed.), Cairo, Dar Sharqiyyat lil-Nashr wa al-Tawzi'.
15. **Bustros, Kyrillos Salim.** (2001), Madkhal ila al-Lahut al-Adabi: Part 2, (1st ed.), Beirut, Al-Maktaba al-Bulusiyya.
16. **Bustros, Kyrillos Salim.** (2001), Maqalat fi al-Lahut wa al-Haraka al-Maskuniyya, (1st ed.), Beirut, Manshurat al-Maktaba al-Bulusiyya.
17. **Al-Ba'labakki, Munir.** (1992), Mu'jam A'lam al-Mawrid, (1st ed.), Beirut, Dar al-Ilm lil-Malayin.

18. **Bucaille, Maurice.** (d.t.), Dirasat al-Kutub al-Muqaddasa fi Daw' al-Ma'arif al-Haditha, (d.t.), Lebanon, Dar al-Afkar lil-Tiba'a wa al-Nashr.
19. **Al-Bulusy, Salim Bustros.** (2002), Al-Lahut al-Masihi wa al-Insan al-Mu'asir, (3rd ed.), Beirut, Al-Maktaba al-Bulusiyya.
20. **Tillich, Paul.** (2012), Tarikh al-Fikr al-Masihi, Wahba Talat Abu al-Ula (Trans.), (d.t.), Cairo, Markaz Jami'at al-Qahira lil-Lughat wa al-Tarjama.
21. **Guignebert, Charles.** (1390), Al-Masihiyya Nash'atuha wa Tatawwuruha, Abd al-Halim Mahmoud (Trans.), (1st ed.), Beirut, Al-Maktaba al-Asriyya.
22. **Hafiz, Ahmad Ghanim.** (2007), Al-Imbiraturiyya al-Rumaniyya min al-Nash'a ila al-Inhiyar, (d.t.), Alexandria, Dar al-Ma'rifa al-Jami'iyya.
23. **Habib, Samuel et al.** (d.t.), Da'irat al-Ma'arif al-Kitabiyya, (d.t.), Cairo, Dar al-Thaqafa.
24. **Hilmi, Bishoy.** (2007), Aqa'iduna al-Masihiyya al-Orthodoxiyya, (1st ed.), Cairo, Dar Nobar lil-Tiba'a.
25. **Hamwi, Subhi al-Yasu'i.** (1998), Mu'jam al-Iman al-Masihi, (2nd ed.), Beirut, Dar al-Mashriq.
26. **Al-Khudari, Hanna Jirjis.** (1981), Tarikh al-Fikr al-Masihi: Yasus al-Masih abra al-Ajyal, (1st ed.), Cairo, Dar al-Thaqafa.
27. **Khalifa, Abdo.** (1997), Al-Insan fi al-Majma' al-Vaticani al-Thani, (1st ed.), Lebanon, Al-Markaz al-Ra'wi lil-Abhath wa al-Dirasat.
28. **Dawud, Abd al-Ahad.** (d.t.), Al-Injil wa al-Salib, (d.t.), (d.m.), (d.n.).
29. **Denzinger, H. and Hünermann, P.** (2001), Al-Kanisa al-Katholikiyya fi Watha'iqiha, Yuhanna Mansour and Hanna al-Fakhouri (Trans.), (1st ed.), Beirut, Manshurat al-Maktaba al-Bulusiyya.
30. **Durant, Will.** (1988), Qissat al-Hadara, Zaki Najib Mahmoud et al. (Trans.), (d.t.), Beirut, Dar al-Jil.
31. **Rizvi, Samuel.** (2003), Tajdid al-Fikr al-Dini fi al-Masihiyya, (1st ed.), Cairo, Dar al-Thaqafa.
32. **Rustum, Asad.** (1955), Al-Rum fi Siyasatihim wa Hadaratihim, (1st ed.), Beirut, Dar al-Makshuf.
33. **Sventitskaya, I. S.** (2007), Al-Masihiyyun al-Awa'il wa al-Imbiraturiyya al-Rumaniyya, Hassan Mikhail Ishaq (Trans.), (2nd ed.), Damascus, Dar Ala' al-Din.

34. **Sesboüé, Bernard.** (1987), Al-Injil al-Hayy fi al-Kanisa, Jirjis al-Kardini (Trans.), (1st ed.), Beirut, Manshurat Dar al-Mashriq.
35. **Shinuda, Zaki.** (1998), Mawsu'at Tarikh al-Aqbāt wa al-Masihiyya, (d.t.), Cairo, Ma'had al-Dirasat al-Qibtiyya.
36. **Al-Shehri, Abdullah.** (2017), Al-Rum al-Orthodox: Ardh wa Dirasa, (1st ed.), Riyadh, Markaz al-Fikr al-Gharbi.
37. **Samuel, Father V. C.** (2009), Majma' Chalcedon - I'adat Fahs, Imad Maurice Iskandar and Joseph Maurice Faltas (Trans.), (1st ed.), Cairo, Dar Panarion.
38. **Tarabay, Antwan.** (2004), Al-Usquf bayna al-Ams wa al-Yawm, (1st ed.), Beirut, Dar al-Mashriq.
39. **Ashour, Sa'id Abd al-Fattah and Ghoneim, Ismat.** (1976), Tarikh Europa fi al-Usur al-Wusta, (d.t.), Beirut, Dar al-Nahda al-Arabiyya.
40. **Abd al-Hafiz, Said Muhammad.** (2016), Al-I'tiraf bi-al-Masihiyya Zaman al-Imbiratur Qustantin al-Awwal, (d.t.), Libya, Al-Majalla al-Libiyya al-Alamiyya.
41. **Abd al-Hamid, Ra'fat.** (2018), Al-Dawla wa al-Kanisa, (1st ed.), Cairo, Al-Hay'a al-Misriyya al-Amma lil-Kitab.
42. **Abd al-Malik, Butrus et al.** (2005), Qamus al-Kitab al-Muqaddas, Butrus Abd al-Malik, John Thompson, and Ibrahim Matar, (14th ed.), Beirut, Matba'at al-Hurriyya.
43. **Ajiba, Ahmad.** (1991), Al-Babawiyya wa Saytaratuha ala al-Fikr al-European, (1st ed.), Tanta, Matabi' al-Shannawi.
44. **Omran, Ahmad.** (1996), Al-Ilaqa al-Jadaliyya bayna al-Tarikh wa al-Tuqus al-Masihiyya, (d.t.), Beirut, Dar al-Wa'i.
45. **Al-Awayisha, Ahmad.** (2007), Dawr Qustantin fi Tatawwur al-Aqida al-Kanasiyya, (d.t.), Jordan, Majallat Dirasat Ulum al-Shari'a wa al-Qanun.
46. **Fathi, Wadi' Ahmad.** (2011), Tatawwur al-Aqida al-Nasraniyya fi al-Majami' al-Kanasiyya, (1st ed.), Alexandria, Dar al-Tawhid lil-Turath.
47. **Farhat, Edmond Youssef.** (2015), Al-Vatican fi Ma'anihi wa Mabanihi, (2nd ed.), Beirut, Al-Matba'a al-Arabiyya wa Dar al-Nashr al-Vaticaniyya.
48. **Al-Faghali, Paul et al.** (2002), Muqaddimat fi al-Kitab al-Muqaddas, (1st ed.), Beirut, Al-Maktaba al-Bulusiyya.
49. **Fikri, Antonios.** (d.t.), Tafsir al-Kitab al-Muqaddas, (d.t.), Faggala, Kanisat al-Sayyida al-Adhra.

50. **Al-Qaysari, Eusebius.** (1975), Hayat Qustantin al-Azim, Morqos Dawud (Trans.), (d.t.), Cairo, Maktabat al-Mahabba.
51. **Al-Qaysari, Eusebius.** (1998), Tarikh al-Kanisa, Morqos Dawud (Trans.), (3rd ed.), Cairo, Maktabat al-Mahabba.
52. **Kasper, Walter.** (2006), Al-Lahut wa al-Kanisa, Yuhanna Mansour (Trans.), (1st ed.), Beirut, Al-Maktaba al-Bulusiyya.
53. **Cantor, Norman.** (1993), Al-Usur al-Wusta al-Bakira, Qasim Abdu Qasim (Trans.), (1st ed.), Cairo, Ayn lil-Dirasat wa al-Buhuth al-Insaniyya.
54. **Al-Kitab al-Muqaddas.** (2011), Al-Kitab al-Muqaddas - Al-Isdar al-Ashir, (2nd ed.), Egypt, Dar al-Kitab al-Muqaddas.
55. **Kassab, Hanania Elias.** (1998), Majmu' al-Shar' al-Kanasi, (2nd ed.), Beirut, Manshurat al-Nur.
56. **Al-Kallam, Yusuf.** (2009), Tarikh wa Aqa'id al-Kitab al-Muqaddas, (1st ed.), Damascus, Dar Safahat lil-Dirasat wa al-Nashr.
57. **Comby, Jean.** (1994), Dalil ila Qira'at Tarikh al-Kanisa, Group of Translators, (1st ed.), Beirut, Dar al-Mashriq.
58. **Al-Kayyali, Abd al-Wahhab.** (1994), Mawsu'at al-Siyasa, (d.t.), Beirut, Al-Mu'assasa al-Arabiyya lil-Dirasat wa al-Nashr.
59. **Mack, Burton L.** (2007), Al-Injil al-Mafqud: Kitab Q, Muhammad al-Jura (Trans.), (1st ed.), Damascus, Dar al-Kalima.
60. **Lorimer, John.** (1990), Tarikh al-Kanisa Asr al-Aba', Ezra Morjan (Trans.), (1st ed.), Cairo, Dar al-Thaqafa.
61. **Al-Maqari, Athanasius.** (2004), Al-Kanisa Mabnaha wa Ma'naha, (1st ed.), Cairo, Dar Nobar.
62. **Al-Maqari, Athanasius.** (2013), Qawanin al-Majami' al-Maskuniyya, (1st ed.), Egypt, Matabi' al-Nobar.
63. **Miller, Andrew.** (2003), Mukhtasar Tarikh al-Kanisa, (4th ed.), Egypt, Maktabat al-Ikhwa.
64. **Mansour, Yassi.** (1964), Ismat al-Kitab al-Muqaddas, (2nd ed.), Alexandria, Matba'at Muharram Bey.
65. **Mosheim, Johann Lorenz.** (1875), Tarikh al-Kanisa al-Qadima wa al-Haditha, James Murdock and Henry Harris (Trans.), (d.t.), Beirut, Al-Matba'a al-Amrikaniyya.

66. **Miller, Stephen and Huber, Robert.** (2008), Tarikh al-Kitab al-Muqaddas, William Wahba and Wagdy Wahba (Trans.), (1st ed.), Cairo, Dar al-Thaqafa.
67. **Hussey, J. M.** (1997), Al-Alam al-Byzanti, Ra'fat Abd al-Hamid (Trans.), (d.t.), Cairo, Ayn lil-Dirasat wa al-Buhuth.
68. **White, Ellen.** (d.t.), Al-Sira' al-Azim, Ishaq Faraj (Trans.), (d.t.), Beirut, Dar al-Sharq al-Awsat.
69. **Hill, Jonathan.** (2012), Tarikh al-Fikr al-Masihi, Salim Iskandar and Michael Ra'fat (Trans.), (1st ed.), Cairo, Maktabat Dar al-Kalima.
70. **Whittaker, J.** (2007), Al-Hartaqa fi al-Masihiyya, Jamal Salim (Trans.), (1st ed.), Beirut, Dar al-Tanwir.
71. **Al-Yaziji, Issa.** (2004), Al-Masihiyya al-Mutahawwida fi Khidmat al-Sihyuniyya al-Alamiyya, (1st ed.), Damascus, Al-Dar al-Wataniyya al-Jadida.